

Drs. Ansari, MA

HUKUM SYARA'

Sumber-sumbernya

Sebuah Pengantar Memahami Kajian Ushul Fikih

Editor: H Ali Murthado, M.Hum

Drs. Ansari, MA

HUKUM SYARA'

&

SUMBER SUMBERNYA

Sebuah Pengantar Memahami Kajian Ushul Fiqh

Penerbit Menara Buku
2013

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Drs. Ansari, MA

Hukum Syara' dan Sumber-Sumbernya; Sebuah Pengantar

Kajian Ushul Fiqh

Cet.1-Jakarta: Menara Buku 2011

Cet.2-Jakarta: Menara Buku 2012

Cet.3-Jakarta: Menara Buku 2013

ISBN 978-602-99676-2-3

1. Indonesia, Syara' 1. Judul

Hak cipta 2013, pada penulis

Dilarang mengutip sebagian atau seluruh isi buku dengan cara
apa pun termasuk dengan cara penggunaan mesin fotocopy,
tanpa izin sah dari penerbit.

cetakan ke-3, Maret 2013

Hak penerbitan pada Menara Buku, Jakarta

Disain Cover dan Layout oleh Safaruddin Lubis

Dicetak di Aisyah Azzahra.com

Penerbit Menara Buku

Jalan Bangka 2 Rt. 8/Rw. 3

No. 26 Kel. Pela Mampang

Jakarta Selatan

Didistribusikan

Wal Ashri Publishing

Jalan Karya Kasih

Pondok Karya Prima Indah Blok A No. 7

Medan Johor

081275587997

PRAKATA

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah, buku Usul Fikih dengan judul "*Hukum Syara' dan Sumber-Sumbernya; Sebuah Pengantar Memahami Ushul Fikih*" selesai ditulis dengan segala jerih payah sehingga kiranya dapat menjadi salah satu sumber bacaan dalam mata kuliah Ushul Fiqh, khususnya di Fakultas Syari'ah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sumatera Utara, Medan.

Dalam buku ini, penulis sengaja memfokuskan materinya tentang permasalahan hukum *syara'* baik yang berkenaan dengan pengertian, pembagiannya, seperti hukum *taklifi* dan hukum *wadh'i*, maupun tentang otoritas, rukun dan *legal capacity* hukum *syara'*. Di samping itu, juga merupakan materi pokok lainnya adalah penjelasan tentang sumber-sumber hukum *syara'* baik *Alqur'an*, *Sunnah*, *Ijma'* maupun *Qiyas*, yang masing-masing bahagian memberitakan tentang landasan teoritis, pembagian dan disertai pandangan Ulama Ushul Fiqh terhadap kehujjahannya

Penulisan buku ini tentu masih jauh dari kesempurnaan. Untuk itu Penulis sangat mengharapkan adanya masukan berupa kritik dan saran konstruktif guna perbaikan-perbaikan dalam penyusunan buku Ushul Fiqh ke depan, khususnya pada Fakultas Syari'ah IAIN Sumatera Utara. Akhirnya, kepada Allah jua penulis mengembalikan segalanya-galanya, atas semua yang telah diberikan-Nya dan atas semua yang telah penulis paparkan dalam buku ini. Semoga kiranya dapat menjadi sumbangan terhadap perkembangan ilmu

pengetahuan, khususnya yang berkaitan dengan Ilmu Ushul Fiqh. Atas segala perhatian dan sumbang saran yang diberikan, penulis mengucapkan terima kasih.

Medan, 4 Maret 2013

Penulis

Drs. Ansari, M. A

DAFTAR ISI

Prakata.....v
Daftar Isi.....vii

BAB I

USUL AL-FIQH; Pengertian dan Ruang Lingkup..... I

A. Pengertian.....3
B. Hubungan Antara Fiqh dan Usul Fiqh.....6
C. Signifikasi.....9
D. Perkembangan Kajian Usul al-Fiqh.....10
E. Peranan Imam Syafi'i.....13
F. Pendekatan Dalam Kajian Ushul Fiqh.....19
G. Perkembangan Literatur Ushul Fiqh.....21

BAB II

HUKUM SYARA'; Pengertian dan Ruang Linkup.....29

A. Pengertian Hukum Syara'.....31
B. Pembagian Hukum Syara'.....33
C. Otoritas, Rukun dan Legal Capacity Huku Syara'.....37
1. Otoritas Hukum Syara'.....37
2. Rukum Hukum Syara'.....38
3. Ahliyyah/Legal Capacity Hukum Syara'.....48
4. Hukum Taklifi; Pengertian, Pembagian dan Mekanismenya.....51
5. Hukum Wad'i; Pengertian dan Pembagiannya.....72

BAB III

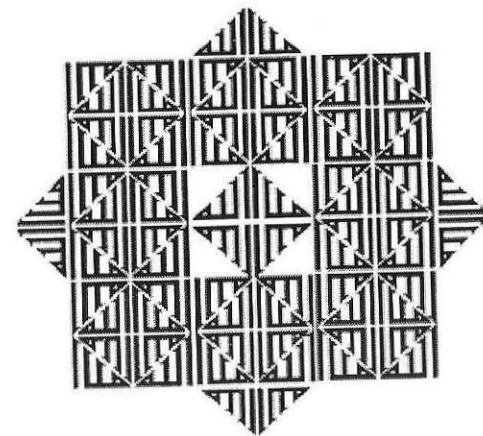
SUMBER-SUMBER HUKUM SYARA'.....89

A. Alqur'an dan Kehujjahannya.....91
1. Alqur'an Sumber Hukum Utama.....91
2. Dasar Keberlakuannya.....93

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

- 3. Karakteristik Alqur'an.....94
- B. Sunnah dan Kehujjahannya.....95
 - 1. Pengertian Sunnah.....95
 - 2. Kehujjahan Sunnah.....98
 - 3. Fungsi Sunnah Terhadap Alqur'an.....99
- C. Ijma' dan Kehujjahannya.....100
 - 1. Pengertian Ijma'.....100
 - 2. Syarat-Syarat Ijma'.....101
 - 3. Dasar Keberlakuan Ijma'.....101
 - 4. Pembagian Ijma'.....104
- D. Qiyas dan Kehujjahannya.....106
 - 1. Pengertian Qiyas.....106
 - 2. Dasar Keberlakuan Qiyas.....107
 - 3. Sendi-Sendi Qiyas.....109
 - 4. Macam-Macam Qiyas.....110
 - 5. Syarat-Syarat Qiyas.....111
 - 6. Pendapat Ulama Terhadap Penggunaan Qiyas...113

DAFTAR PUSTAKA.....117
BIODATA PENULIS.....121



BAB

I

USUL AL-FIQH;

Pengertian & Ruang Lingkup



USUL AL-FIQH;

Pengertian & Ruang Lingkup

A. Pengertian

Dalam Kamus Bahasa Indonesia, kata *fiqh* disebut dengan fikih yang berarti ilmu tentang hukum Islam.¹ Kata fikih sering diidentikkan dengan pengertian hukum Islam. Seolah ingin mengatakan bahwa yang dimaksud dengan hukum Islam adalah fikih. Benarkah demikian? Lalu bagaimana dengan pengertian syariah, *usul al-fiqh*, *fatwa*, *qanun*, *ahkam al-khamsah*, dan sebagainya.² Agar tidak terlalu jauh mendekati pemahaman yang keliru dan terkesan simplistik, maka pengertian fikih tersebut harus dibentangkan secara etimologis dan terminologis.

¹Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Kamus Besar Bahasa Indonesia (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), h. 276

²Lebih lanjut baca M. Yasir Nasution, "Hukum Islam dan Signifikansinya dalam Kehidupan Masyarakat Modern", Pidato Pengukuhan Guru Besar IAIN-SU (Medan: 7 Januari 1995)

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

Kata fikih (Indonesia) berasal dari bahasa Arab, *fiqh*. Kata ini terambil dari akar kata kerja *faqih* yang artinya paham, mengerti, memahami. Sedangkan secara terminologis, *fiqh* adalah ilmu tentang hukum-hukum syara' yang bersifat amali yang diperoleh dari dalil-dalil *tafsili*. Abdul Wahhab Khallaf memberikan batasan *fiqh* sebagai pengetahuan tentang hukum-hukum syari'at Islam mengenai perbuatan manusia, yang digali dari dalil-dalilnya secara rinci.³ Atau dengan kata lain, *fiqh* adalah kumpulan hukum-hukum syariat Islam mengenai perbuatan manusia, yang diperoleh dari dalil-dalil yang rinci. Adapun orang yang menguasai disiplin (ilmu) *fiqh* disebut dengan *faqih*; jamaknya *fuqaha*.

Dari definisi di atas dapat dipahami bahwa yang menjadi *stressing point* dalam kajian *fiqh* ada dua, yaitu *pertama*, pengetahuan tentang hukum-hukum *syara'* mengenai perbuatan orang dewasa (*mukallaf*). Oleh karenanya, berbagai hal seputar keyakinan (*i'tiqadiyah*) seperti keesaan Allah, tentang rasul-Nya, tentang hari kiamat, kesemuanya tidak termasuk dalam lapangan kajian *fiqh*. *Dua*, seorang *faqih* dalam kecenderungan disiplinnya akan lebih menitikberatkan kepada kajian-kajian seperti jual-beli, sewa menyewa, gadai, salat dan puasa, tindak pidana pembunuhan, saksi dan tuduhan dan lain-lain yang kesemuanya akan mengarahkan seorang *mukallaf* mengetahui dan memahami kaitan hukum Islam dengan segala perbuatan praktisnya. *Kedua*, pengetahuan tentang dalil-dalil yang *tafsili* pada setiap permasalahan.

Apabila dikatakan bahwa memakan harta benda orang lain dengan cara yang batil itu haram, maka disebutkan pula landasan hukumnya dari Alquran (Q.S. 2:188). Maka di sini terlihat bahwa pembahasan ilmu *fiqh* adalah sekalian hukum yang terinci pada setiap perbuatan manusia, baik halal, haram, makruh atau pun wajib beserta dalilnya masing-masing. Sementara itu, *usul al-fiqh* secara etimologis merupakan bentuk kalimat majemuk (*tarkib idafiy*), yang

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

terdiri dari dua suku kata, *mudaf* dan *mudaf ilaihi*.⁴ Yang pertama adalah *usul* dan terakhir adalah *fiqh*. *Usul* adalah bentuk plural dari kata *asl*, yang artinya pondasi atau dasar sesuatu, baik bersifat materi maupun non materi.⁵

Secara terminologi, kata *asl* mengandung beberapa pengertian, yaitu *dalil* (landasan hukum), *kaidah* (dasar/pondasi), *rajib* (yang terkuat), *far'u* (cabang) dan *mustashhab* (memberlakukan hukum yang pernah berlaku sebelum ada petunjuk untuk mengubahnya). Dari pengertian-pengertian di atas, maka yang dimaksud dalam kajian ini adalah *usul* dalam pengertian ilmu *usul al-fiqh*, yakni *dalil* atau *dalil-dalil fiqh*.

Setelah kata *usul* adalah kata *fiqh*. Sebagaimana telah diuraikan di awal pembahasan ini, maka secara umum dapat dikatakan bahwa *usul al-fiqh* adalah dasar yang dijadikan pijakan oleh ilmu *fiqh*. Adapun orang yang menguasai disiplin ini kerap disebut dengan ulama *usul* (*usuliyyun*). Muhammad Abu Zahrah sebagaimana mengutip pandangan Ibnu Hummam dalam kitabnya *at-Tabrir* memberikan definisi *usul al-fiqh* sebagai pengertian tentang kaidah-kaidah yang dijadikan sarana (alat) untuk menggali hukum-hukum *fiqh*. Atau dengan kata lain, *usul al-fiqh* adalah kaidah-kaidah yang menjelaskan tentang cara (metode) pengambilan (penggalan) hukum-hukum yang berkaitan dengan perbuatan manusia dari dalil-dalil *syara'*.⁶

Dari definisi ini maka dapat dipahami bahwa yang menjadi lokus kajian *usul al-fiqh* adalah dalil *syara'* yang umum dipandang dari ketetapan-ketetapan hukum yang umum pula. Seorang ulama *usul* membahas tentang *qiyas* dan ke-*hujjahan*-nya, dalil *'amm* dan yang membatasinya, *amr* dan hal-hal yang menunjukkan makna *amr* dan sebagainya. Salat misalnya, *faqih* akan menetapkan bahwa hukumnya apakah wajib atau tidak. Maka, ia mengemukakan firman Allah surat ar-Rum 31, al-Mujadalah 13 dan al-Muzammil 20.

⁴Wahbah az-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islamiy*, Juz I (Beirut: Dar al-Fikr al-'Asir, 1998), h. 23

⁵*Ibid.*, h. 16

⁶Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabiyy, 1958), h. 10

³Abdul Wahab Khalaf, *Ilm Usul al-Fiqh* (Indonesia: al-Majlis al-'Ala al-Indunisiyyi li ad-Da'wah al-Islamiyah, 1972), h. 5

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

Begitu juga halnya dalam kasus hukum meminum *ksamr*, maka ia akan mengemukakan firman Allah surat al-Maidah 90 dan sebagainya. Yang jelas, *usul al-fiqh* membahas tentang metode yang harus ditempuh oleh *faqih* di dalam menetapkan hukum *syara'* berdasarkan dalil-dalil *syara'*, serta mengklasifikasikan dalil-dalil tersebut berdasarkan kualitasnya.

B. Hubungan Antara Fiqh & Usul al-Fiqh

Namun demikian, penting untuk dicatat bahwa kedua disiplin tersebut, *fiqh* dan *usul al-fiqh* mempunyai hubungan yang sangat erat. Antara satu dengan yang lain saling mengokohkan keberadaan masing-masing. Abu Zahrah menggambarkan keduanya seperti hubungan ilmu *mantiq* (logika) dengan filsafat. Logika merupakan kaidah berfikir yang memelihara akal, agar tidak terjadi kerancuan dalam berfikir. Atau juga menurutnya seperti hubungan ilmu *nahwu* dengan bahasa Arab. Ilmu *nahwu* menggaris kebijakan gramatikal yang menghindarkan kesalahan seseorang, baik dalam menulis atau pun membacanya.⁷

Maka, *usul al-fiqh* merupakan kaidah yang memelihara *fuqaha* agar tidak terjadi kesalahan di dalam meng-*istinbat*-kan (menggali) hukum. Di samping juga dengan disiplin *usul al-fiqh* akan mampu membedakan antara *istinbat* yang benar (*valid*) dengan yang cacat (*invalid*). Sebagaimana dengan ilmu *nahwu* membedakan antara formasi bahasa yang benar atau tidak. *Dus*, ilmu *mantiq*, dapat mengetahui argumentasi yang *scientific* (ilmiah) atau bukan.

Agar lebih memudahkan kita memahami kedua disiplin ini, maka langkah menemukan benang merah perbedaan di antaranya adalah penting. Hal ini dikarenakan agar di samping diperoleh batasan yang definitif, tapi juga akan didapati pemahaman yang komprehensif tentang kompetensi (kewenangan) dan bobot otoritas dari kedua disiplin tersebut. Atau dengan kata lain, dengan munculnya pertanyaan, kapan dimulai kerja *faqih* dan *usuliyun*? kita semakin tertarik melihat sisi perbedaan keduanya.

⁷Ibid., h. 11

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

Beberapa perbedaan signifikan antara *fiqh* dan *usul al-fiqh* dapat dilihat sebagai berikut:⁸

1. Sumber hukum Islam atau dalil-dalil yang digunakan dalam menggali hukum *syara'*, baik yang disepakati (seperti *kebijahan* al-Quran dan *sunnah*), maupun yang dipersilahkan (seperti *kebijahan istisna* dan *maslahah al-mursalah*)
2. Mencarikan jalan keluar dari dalil-dalil yang secara zahir dianggap bertentangan, baik melalui *al-jam'u wa at-taufiq* (kompromi dalil), *tarjih* (menguatkan salah satu dari dalil-dalil yang bertentangan), *ruksah*, atau *tsaqat addalilain* (gugur kedua dalil yang bertentangan). Misalnya, pertentangan ayat dengan ayat, ayat dengan hadis, atau pertentangan hadis dengan akal.
3. Pembahasan *ijtihad*, syarat-syarat dan sifat-sifat orang yang ber-*ijtihad* (*mujtahid*), baik yang menyangkut syarat-syarat umum, maupun syarat-syarat khusus keilmuan yang harus dimiliki *mujtahid*.
4. Pembahasan tentang hukum *syara'*, yang meliputi syarat-syarat dan macam-macamnya, baik yang bersifat tuntutan untuk berbuat, tuntutan untuk meninggalkan suatu perbuatan, memilih antara berbuat atau tidak, maupun yang berkaitan dengan *sebab*, *syarat*, *mani'*, *sah*, *batal/fasad*, *'azimah* dan *ruksah*. Dalam pembahasan hukum ini juga dibahas tentang pembuat hukum (*hakim*), orang yang dibebani hukum (*mahkum 'alaihi*), ketetapan hukum dan syarat-syaratnya serta perbuatan-perbuatan yang dikenai hukum.
5. Pembahasan tentang kaidah-kaidah yang digunakan dan cara menggunakannya dalam meng-*istinbat*-kan hukum dari dalil-dalil, baik melalui kaidah bahasa maupun melalui pemahaman terhadap tujuan yang akan dicapai oleh suatu *sah* (ayat atau hadis).

Mohammad Hashim Kamali mengatakan bahwa yang menjadi objek utama *usul al-fiqh* adalah *ijtihad*. Secara lengkap ia mengatakan

⁸Abdul Wahab Khalaf, *op.cit.*, h. 7

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

sebagai berikut:

"The principle objective of usul al-fiqh is to regulate ijtiḥad and to guide the jurist in his effort at deducing the law from its sources. The need for the methodology of usul al-fiqh became prominent when unqualified persons attempted to carry out ijtiḥad, and the risk of error and confusion in the development of shari'ah became a source of anxiety for the ulema. The purpose of usul al-fiqh is to help the jurist to obtain an adequate knowledge of the sources of shari'ah and of the methods of juristic deduction and inference. usul al-fiqh also regulates the application of qiyas, istihsan, istishab, istislah, etc., whose knowledge helps the jurist to distinguish as to which method of deduction is best suited to obtaining the hukum shar'i of a particular problem. Furthermore, usul al-fiqh enables the jurist to ascertain and compare strength and weakness in ijtiḥad and to give preference to that ruling of ijtiḥad which is in close harmony with the nusus.

It may be added here that knowledge of the rules of interpretation, the 'Amm, the Khass, the Muthlaq, the Muqayyad, etc., is equally relevant to modern statutory law. When the jurist and the judge, whether a specialist in the shari'ah or in secular law, fails to find any guidance in the clear text of the statute on a particular issue, he is likely to resort to judicial construction or to analogy. The skill, therefore, to interpret a legal text and to render judicial decisions is indispensable for a jurist regardless as to whether he sits in a shari'ah court or in a court of statutory jurisdiction. A specialist in usul al-fiqh will thus find his skill of considerable assistance to understanding and interpretation of any legal text".⁹

(Sasaran pokok *usul al-fiqh* adalah mengatur *ijtiḥad* dan menuntun ahli hukum dalam upaya mendeduksi hukum dari sumber-sumber aslinya. Kebutuhan terhadap metodologi *usul al-fiqh* menjadi signifikan ketika orang-orang yang tidak memenuhi kualifikasi melakukan *ijtiḥad*, sehingga resiko terjadinya kekeliruan dan kesemrautan dalam perkembangan Syari'ah menjadi sumber kegelisahan ulama.

⁹Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers Sdn. Bhd. 1998), h. 8

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

Maka, tujuan *usul al-fiqh* adalah untuk membantu para ahli hukum memperoleh pengetahuan yang mumpuni tentang sumber-sumber *syari'ah*, metode-metode deduksi hukum dan inferensi (*istinbat*). *Usul al-fiqh* juga mengatur penerapan *qiyas*, *istihsan*, *istishab*, *istislah* dan sebagainya, sebagai pengetahuan yang membantu para ahli hukum untuk membedakan metode deduksi mana yang paling tepat digunakan dalam upaya memperoleh hukum *syara'* terhadap masalah tertentu. Di samping itu, *usul al-fiqh* memungkinkan para ahli hukum memastikan dan membandingkan kekuatan dan kelemahan *ijtiḥad* dan memberikan preferensi kepada ketetapan *ijtiḥad* yang paling sesuai dengan *sah-sah*.

Perlu ditambahkan di sini bahwa pengetahuan tentang kaidah *interpretasi*, *'amm*, *khass*, *mutlaq*, *muqayyad* dan sebagainya adalah sama relevannya dengan hukum perundang-undangan modern. Ketika ahli hukum dan hakim, apakah sebagai seorang yang ahli *syari'ah* ataupun hukum modern, gagal menemukan tuntunan dalam *sah* hukum yang jelas tentang masalah tertentu, maka tampaknya ia harus beralih kepada konstruksi judicial atau kepada analogi. Oleh karenanya, keterampilan menginterpretasikan suatu *sah* hukum dan menerjemahkan putusan-putusan hukum adalah mutlak bagi seorang ahli hukum, tanpa memperhatikan apakah ia bertugas di pengadilan *syari'ah* ataupun di pengadilan *jurisdiksi* perundang-undangan. Dengan demikian, seorang spesialis *usul al-fiqh* akan menemukan keteampilan bantuan yang diperlukan untuk memahami dan menginterpretasikan *sah* hukum).

C. Signifikansi

Tujuan mempelajari ilmu *fiqh* adalah menerapkan hukum-hukum *syari'at* Islam terhadap perbuatan dan ucapan manusia. Jadi, ilmu *fiqh* adalah referensi seorang hakim (*qadi*) dalam setiap keputusannya, referensi seorang *mufti* dalam *fatwanya* dan referensi seorang *mukallaf* untuk mengetahui hukum *syara'* dalam setiap ucapan dan perbuatannya. Selain itu juga untuk membatasi *mukallaf* terhadap hal-hal yang diwajibkan atau pun yang diharamkan baginya.

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

Adapun tujuan mempelajari ilmu *usul al-fiqh* ialah menerapkan kaidah-kaidah dan pembahasannya terhadap dalil-dalil rinci untuk menghasilkan hukum *syari'at* Islam yang diperoleh dari dalil-dalil tersebut. Jadi, dengan kaidah dan pembahasan ilmu *usul al-fiqh* dapat dipahami *nas-nas syar'iyah* dan hukum-hukum yang dikandungnya. Juga, dapat diketahui hal-hal yang menjadi sebab hilangnya dalil-dalil yang samar di antara dalil-dalil tersebut, dan diketahui pula dalil-dalil yang dimenangkan ketika terjadi konflik di antara satu dalil dengan dalil lainnya. Dengan demikian dapat dikatakan dengan eksplisit bahwa *usul al-fiqh* adalah sendi ilmu *fiqh* perbandingan (*al-fiqh al-muqarin*).

D. Perkembangan Kajian Usul al-Fiqh

Ilmu *usul al-fiqh* muncul pada abad kedua hijrah.¹⁰ Sepanjang abad pertama, tidak ada kebutuhan mendesak terhadap *usul al-fiqh*. Sebab, ketika Nabi saw. masih hidup, tuntunan yang diperlukan dan jalan keluar untuk berbagai masalah telah diberikan baik melalui wahyu maupun putusan langsung dari Nabi saw. Jadi, posisi Nabi saw. pada saat itu langsung menjadi sumber penetapan *tasyri'* (*masdar at-tasyri'*). Jika sahabat menemukan kebuntuan hukum, mereka dapat secara langsung bertanya kepada Nabi saw. Atau, Nabi saw. langsung memberikan ketetapan hukum meskipun tidak diawali oleh persoalan-persoalan yang didahului dengan pertanyaan-pertanyaan sahabat.

Demikian juga selama periode setelah wafat Nabi Saw. para sahabat masih kelihatan akrab dengan ajaran-ajaran Nabi Saw. Ini terlihat dari keputusan-keputusan mereka banyak diilhami oleh keberadaan beliau. Kedekatan mereka kepada sumber-sumber dan pengetahuan yang mendalam mengenai berbagai peristiwa memberkan mereka kewenangan untuk memutuskan masalah-masalah praktis tanpa adanya kebutuhan mendesak terhadap metodologi.

Abdul Wahhab Khallaf mengatakan, meskipun demikian, para sahabat Nabi Saw. dalam memberikan fatwa hukum dan mene-

¹⁰ Abdul Wahhab Khallaf, *op.cit.*, h. 10

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

lorkan keputusan dengan dalil-dalil sah yang dapat mereka pahami berdasarkan kemampuan Bahasa Arab yang baik tanpa memerlukan kaidah bahasa yang dijadikan pedoman dalam memahami nas. Khallaf juga menambahkan bahwa para sahabat melakukan *istinbat* terhadap hukum yang tidak terdapat nas baginya berdasarkan kemampuan mereka dalam membina hukum *syari'at* Islam yang telah mereka jiwai lantaran pergaulan dan kedekatan mereka dengan Nabi Saw.¹¹

Di samping itu, mereka juga adalah orang-orang pertama pada zaman Nabi saw. yang mengetahui secara langsung *asbab an-nuzul* ayat al-Quran dan *asbab al-wurud* hadis-hadis. Dengan kata lain, mereka sebenarnya mampu memahami seluk beluk dan tujuan-tujuan pembentukan hukum *syari'at* Islam sekaligus dasar-dasar pembentukannya.

Pada masa generasi *tabi'in*, permasalahan hukum menjadi semakin kompleks. Hal tersebut merupakan konsekuensi logis dari semakin meluasnya jaringan-jaringan umat Islam. Umat Islam menjadi semakin menyebar keberadaannya yang tidak saja berada di pusat kota Islam, Madinah dan Makkah. Tetapi, meluas sampai ke Irak, Basrah, Kufah dan sebagainya. Oleh karenanya pada waktu itu, amat dituntut keterampilan hukum. *Ijtihad* menjadi sebuah keniscayaan. Di beberapa daerah bermunculan *ijtihad* atau pun fatwa. Dan, di beberapa daerah tersebut melahirkan pionir-pionir handal dalam hukum Islam, seperti Sa'id ibn Musayyab di Madinah, Alqamah ibn Waqqas, al-Laits dan Ibrahim an-Nakhai di Irak, dan Hasan al-Basri di Basrah.

Hal yang menarik adalah bahwa titik tolak para ulama tersebut dalam menetapkan hukum menjadi plural. Kalau sebagian menetapkan hukum berdasarkan *maslahat*, sebagian lainnya mendasarkannya pada *qiyas*. Begitu juga halnya, kalau sebagian ulama mendasarkan *ratio legis* nya kepada hadis, tetapi oleh sebagian lainnya memakai sandaran akal (*ra'yu*).

Kelihatan bahwa terjadi pluralitas sandaran yang dijadikan

¹¹ *Ibid*

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

pijakan pengambilan hukum. Konsekuensinya adalah lahir hukum-hukum yang variatif. Di sinilah awal perbedaan dalam meng-*istinbat*-kan hukum di kalangan *fuqaha*. Perlu digarisbawahi bahwa pluralitas hukum yang dihasilkan dari perbedaan sudut pandang yang dijadikan sandaran pijakan dalam *istinbat* hukum sebenarnya didasarkan oleh keberadaan konteks yang mengitari suatu wilayah. Di Irak misalnya, sebagai akibat minusnya numerasi sunnah Nabi Saw, maka penetapan hukum dengan mendasarkan kepada *ra'yu* mutlak diperlukan. Sementara bagi ulama di Madinah, daerah pusat Islam, masyarakat dengan mudah menemukan sunnah Nabi Saw. Akibatnya, sandaran pijakan yang didasarkan kepada sunnah kerap terjadi, bahkan menjadi prioritas utama dalam *istinbat* hukum.

Dari keterangan di atas jelaslah bahwa metode yang digunakan dalam merumuskan hukum *syara'* semakin memperlihatkan bentuknya. Perbedaan metode yang digunakan menyebabkan timbulnya perbedaan aliran dalam *fiqh*. Ada tiga kelompok besar yang muncul dari kondisi tersebut, sebagaimana yang diungkapkan oleh Muhammad Ma'ruf ad-Dawalibi, yaitu Madrasah al-Iraq, Madrasah al-Kufah, dan Madrasah al-Madinah.

Penamaan ini menunjukkan perbedaan cara dan metode yang digunakan dalam menggali hukum. Pada perkembangan selanjutnya, *Madrasah al-Iraq* dan *Madrasah al-Kufah* lebih dikenal dengan sebutan *Madrasah ar-Ra'yi*, sedangkan *Madrasah al-Madinah* dikenal dengan sebutan *Madrasah al-Hadis*.

Setelah itu, muncul para imam *mujtahid* kenamaan, khususnya imam mazhab yang empat, yaitu:

1. Nu'man ibn Tsabit yang lebih dikenal dengan nama Imam Abu Hanifah (80-150 H./699-767 M).
2. Malik ibn Anas, yang lebih dikenal dengan sebutan Imam Malik (93-179 H./712-795 M).
3. Muhammad ibn Idris as-syafi'i, yang lebih dikenal dengan sebutan Imam Syafi'i (150-204 H./767-820 M).
4. Ahmad ibn Hanbal, yang lebih dikenal dengan sebutan Imam Ahmad (164-241 H./780-855 M).

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

E. Peran Imam Syafi'i

"To what extent is it justified to say that al-Shafi'i was the founder of *usul al-fiqh*?", demikian tegas Hashim Kamali dalam bukunya *Principles of Islamic Jurisprudence*.¹² Maknanya lebih kurang, "sejauhmana kebenaran pernyataan bahwa Imam Syafi'i dikatakan sebagai pendiri *usul al-fiqh*? Di samping itu, dalam bentuk pertanyaan lain, Wael B. Hallaq, seorang pengkaji hukum Islam ternama saat ini, mengatakan dalam judul tulisannya, "*Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?*" [apakah Syafi'i sebagai guru arsitek Usul al-Fiqh?]. Tulisan tersebut di muat dalam *International Journal of Middle East Studies* [Jurnal Internasional Kajian Timur tengah] tahun 1993, dan dicetak ulang tahun 1995 dalam bukunya yang berjudul "*Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*".¹³

Memang, secara sepintas pertanyaan tersebut cukup sederhana, tetapi untuk menguraikannya dengan baik membutuhkan kedalaman wawasan, terutama aspek *Islamic legal history* (sejarah hukum Islam). Maka, tidak heran dengan dasar pelacakan data historis, mengundang berbagai interpretasi tentang hal tersebut. *Dns*, terbukti akhirnya muncul perbedaan-perbedaan tentang Syafi'i dengan karya agungnya, *ar-Risalah*, sebagai bapak pendiri ilmu *usul al-fiqh*.

Berbagai pandangan bermunculan tentang hal tersebut. Tapi, kelihatannya *usuliyyun* sepakat bahwa Muhammad ibn Idris as-Syafi'i adalah peletak dasar disiplin *usul al-fiqh*. Lewat karyanya yang monumental, *ar-Risalah*, ketokohnya menjadi tak terbantahkan. *Ar-Risalah* adalah kitab pertama yang secara sistematis membahas kajian-kajian *usul al-fiqh*. Lewat karyanya inilah, ulama *usul* belakangan menjadikannya sebagai acuan dan *genuine prototype* tentang *usul al-fiqh*. Keunggulan lainnya, kitab ini memuat bahasan terhadap dalil-dalil *syara'* dalam konteks khazanah *fiqh* awal, era sahabat, *tabi'in* dan imam *mujtahid* sebelumnya.

Mengutip pandangan N.J. Coulson, ia mengatkan bahwa Imam

¹²Hashim Kamali, *op.cit.*, h. 15

¹³Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories; An Introduction to Sun-ni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), h. 27

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

Syafi'i adalah arsitek ilmu *fiqh*.¹⁴ Hal ini bukanlah berarti bahwa beliau yang merintis dan mengembangkan ilmu tersebut. Jauh sebelumnya, hal itu sudah dibahas oleh imam-imam *mujtahid*, seperti Abu Hanifah, Imam Malik dan sebagainya. Tetapi, satu hal yang berbeda adalah, bahwa pada masa itu, perkara tentang *fiqh* belum terformulasi secara sistematis. Barulah itu terjadi setelah *ar-Risalah* dipublikasikan.

Berbeda dengan pandangan di atas, Wael B. Hallaq, Profesor pada Kajian Islam Universitas McGill, Montreal Kanada mengatakan dengan ungkapan panjang sebagai berikut:

"Modern scholarship has accorded Shafi'i the distinction of being the founder of the science of legal theory (usul al-fiqh), and his Risala is now thought to be not only the first work expounding the subject, but the model that later jurists and theoreticians strove to imitate. This conception of Shafi'i as the "Master Architect" of legal theory has as its corollary the notion that, once he elaborated his theory, usul al-fiqh came into existence and that later authors simply followed in his footsteps. In other words, an unbroken continuity in the history of legal theory is assumed between Shafi'i's Risala and the later writings on the subject.

Recent research has shown that such a continuity never existed and that the image of Shafi'i as the founder of usul al-fiqh is a later creation. There is ample evidence in the sources to show that even as late as the end of the third/ninth century, legal theory as we now know it, and as we assume it to have issued from Shafi'i's work, had not yet come into existence. It is striking that century produced not complete treatise on usul al-fiqh. In fact, Shafi'i's Risala is rarely mentioned in the writings belonging to that century, and, furthermore, it elicited neither commentary and refutation became a part of the written discourse. On the other hand, with the advent of the fourth/tenth century, Shafi'i's Risala attracts a number of commentaries and at least two rebuttals. It is also no coincidence that with the appearance of commentaries on, and refutations of, the Risala, there emerges for the first time a sizeable number of

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

complete works of usul al-fiqh, works that treat of this discipline as an organically structured and comprehensive methodology.

The absence of interest in Shafi'i's legal theoretical discourse may be explained in part by the fact that the Risala does not offer an exposition of a legal theory proper. The treatise, as we have seen, is largely preoccupied with hadith, and offers only a few basic principles: (1) that law must be derived exclusively from revealed "scripture"; (2) that the prophetic Sunna constitutes a binding source of law; (3) that contradiction exists neither between the Sunna and the Quran nor among verses or hadiths within each of these two sources; (4) that the two sources complement each other hermeneutically; (5) that a legal ruling derived from unambiguous and widely transmitted texts is certain and subject to no disagreement, whereas a ruling that is inferred by means of ijtihad and qiyas may be subject to disagreement; and finally (6) that ijtihad and qiyas, as well as the sanctioning instrument of consensus, are prescribed by the revealed sources.

A brief comparison of the subject matter of the Risala with that of later works of legal theory reveals that a host of questions, fundamental and indeed indispensable to usul al-fiqh, are entirely absent from the Risala. Questions of legal language, which occupy on average one-fifth to one-fourth of the space in later treatises, are virtually non-existent in the Risala. Other questions pertaining to consensus, abrogation, legal reasoning, causation etc. also receive little attention, if any ...

*The failure of the Risala to arouse the interest of jurists during the century after its author's death may also be explained in terms of the direction taken by the religious and legal movement in the course of the second/eighth century witnessed the initial stages of the development of Islamic law and jurisprudence. This phase may be characterized as one in which human reasoning, commonly known as *ra'y*, was predominant. By the middle of the century another competing movement stressing the role of prophetic reports was on the rise. At the time Shafi'i wrote his Risala, the rationalist movement was only beginning to decline, and this may have been due to the rapid increase in the volume of Prophetic*

¹⁴N. J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), h. 12

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

*reports that had infiltrated the domain of law ...*¹⁵

(Sarjana-sarjana modern sepakat bahwa Syafi'i berjasa besar sebagai pendiri ilmu *usul al-fiqh* dan *Risalah*-nya saat ini dianggap tidak hanya sebagai karya pertama yang membahas materi tersebut, tetapi juga sebagai model bagi *fuqaha* dan para teoretisi yang belakangan untuk berupaya mengikuti langkahnya. Konsepsinya sebagai "Guru Arsitek" dari *usul al-fiqh* berimplikasi pada munculnya sebuah gagasan bahwa sekali ia mengelaborasi teorinya, *usul al-fiqh* lahir ke permukaan dan bagi penulis di era belakangan hanya mengikuti jejak-jejak langkahnya saja. Dengan kata lain, kontinuitas dalam sejarah *usul al-fiqh* diasumsikan antara *Risalah*-nya dan karya-karya lain tentang materi yang sama yang datang belakangan.

Penelitian dewasa ini telah membuktikan bahwa kontinuitas seperti di atas, tidak pernah ada dan gambaran bahwa Syafi'i adalah pencetus *usul al-fiqh* adalah sebuah kreasi yang datang belakangan. Banyak sumber yang membuktikan bahwa meskipun sampai pada akhir abad ke-tiga/ke-sembilan, *usul al-fiqh* yang kita kenal sekarang, dan yang kita asumsikan berasal dari karya Syafi'i, belumlah muncul menjadi kenyataan. Sungguh mencolok bahwa abad tersebut tidak mengeluarkan sebuah karya yang lengkap tentang *usul al-fiqh*. Sebenarnya, *Risalah*-nya Syafi'i jarang disebut dalam karya-karya yang muncul pada abad tersebut. Karya itu memunculkan baik komentar maupun penolakan maupun *counter* dari para pengarang pada periode itu, ketika jenis komentar dan *counter* menjadi bagian dari wacana tertulis. Di pihak lain, dengan munculnya abad keempat/ke-sepuluh, *Risalah* menarik perhatian sejumlah komentator dan paling tidak terdapat dua bantahan. Juga, tidak ada kebersamaan waktu bahwa dengan munculnya komentar-komentar tentang, dan *counter* terhadap *Risalah*, muncul pula untuk pertama sekali sejumlah karya yang lengkap dan cukup besar tentang *usul al-fiqh*, karya-karya yang memperlakukan disiplin ini sebagai sebuah struktur yang organis dan metodologi yang menyeluruh.

Absennya ketertarikan pada wacana *usul al-fiqh* sebagian dapat

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

dijelaskan dengan kenyataan bahwa *Risalah* tidak menawarkan sebuah penjelasan yang wajar tentang *usul al-fiqh*. Kitab tersebut, sebagaimana telah kita lihat, sebagian besar diisi dengan hadis, yang hanya menawarkan beberapa prinsip dasar, yaitu: (1) bahwa hukum harus secara eksklusif berasal dari teks yang diwahyukan; (2) bahwa sunnah kenabian merupakan sumber hukum yang mengikat; (3) bahwa pertentangan tidak akan pernah terjadi antara sunnah dan al-Qur'an, tidak juga antara ayat-ayat al-Quran atau hadis-hadis dalam kedua sumber tersebut; (4) bahwa secara hermenetik kedua sumber tersebut saling melengkapi; (5) bahwa sebuah aturan hukum yang berasal dari teks-teks yang tidak diragukan dan ditransmisikan secara luas adalah pasti dan tidak terjadi pertentangan, sedangkan sebuah aturan yang disimpulkan melalui *ijtihad* atau *qiyas* memungkinkan untuk terjadi pertentangan; dan terakhir (6) bahwa *ijtihad* dan *qiyas*, sebagaimana dukungan terhadap pemakaian instrumen konsensus, ditentukan oleh sumber-sumber yang diwahyukan.

Sebuah perbandingan singkat tentang materi *Risalah* dan materi karya-karya *usul al-fiqh* yang muncul belakangan akan memperlihatkan bahwa sejumlah pertanyaan yang fundamental, dan tentunya sangat diperlukan berkenaan dengan *usul al-fiqh*, betul-betul tidak ditemukan dalam *Risalah*. Persoalan tentang bahasa hukum, yang memakan lokus sekitar seperempat bagian dari karya-karya yang muncul belakangan, benar-benar tidak ditemukan dalam *Risalah*. Persoalan lain yang berkaitan dengan konsensus, *naskh-mansukh*, pemikiran hukum, sebab-akibat dan lain-lain, walaupun ada, hanya mendapat porsi yang sangat minim.

Kegagalan *Risalah* dalam menumbuhkembangkan ketertarikan ahli hukum selama satu abad setelah penulisnya wafat, dapat juga dijelaskan dengan arah yang diambil oleh gerakan keagamaan dan hukum selama kurun waktu abad ke-dua/ke-delapan dan ketiga/ke-sembilan. Fase ini mungkin ditandai oleh satu ciri di mana pemikiran manusia, yang dikenal dengan *ra'yi*, menjadi dominan. Menjelang pertengahan abad tersebut, gerakan lain yang berlawanan yang menekankan hadis-hadis Nabi sedang muncul. Pada saat Syafi'i menulis karyanya, *Risalah*, gerakan rasionalis mulai redup, dan hal

¹⁵Wael B. Hallaq, *op.cit.*, Bab. 30-1

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

ini mungkin disebabkan oleh perkembangan yang cepat dari volume cerita-cerita kenabian yang menyusup ke dalam wilayah hukum.

Pandangan yang disampaikan Hallaq ini jelas mendobrak pemahaman dan keyakinan yang selama ini telah mapan bahwa Syafi'i dengan karyanya, *Risalah*, adalah peletak dasar kemunculan ilmu *usul al-fiqh*. Karena persoalan tersebut melingkupi aspek historis, maka wajar saja terjadi perbedaan-perbedaan dalam, apakah memahami data, menginterpretasikannya dan memberikan kesimpulan atasnya. Yang penting adalah, semakin gencarnya gerakan keilmuan yang menekankan pendekatan empirik tentang sejarah hukum Islam. Dan, Hallaq telah memulai langkah tersebut.

Untuk menutup pembahasa ini, apa yang diungkapkan oleh Hashim Kamali, perlu dipertimbangkan. Pernyataannya ini adalah jawaban atas pertanyaan yang telah ditampilkan di awal pembahasan. Lebih lanjut ia mengatakan sebagai berikut:

"... one theory has it that *usul al-fiqh* has existed for as long as the *fiqh* has been known to exist. For *fiqh* could not have come into being in the absence of its sources, and of methods with which to utilise the source materials. This would in turn, imply that *usul al-fiqh* had existed long before al-Shafi'i. Numerous examples could be cited to explain how in early Islam, the Companions deduced the rules of *fiqh* from their sources. *Usul al-fiqh*, in other words, had substantially existed before the period which saw the emergence of the leading imams of jurisprudence. But it was through the works of these imams, especially al-Shafi'i, that *usul al-fiqh* was articulated into a coherent body of knowledge. Even before al-Shafi'i, we know that Abu Hanifah resorted to the use of analogy and *istihsan* while Imam Malik is known for this doctrine of the Madinese *ijma'*, subjects to which we shall have occasion to return. When al-Shafi'i came on the scene, he found a wealth of juristic thought and advanced levels of argumentation on methodological issues. But the existing works were not entirely free of discordance and diversity which had to be sifted through by the standards which al-shafi'i articulated in his legal theory of the *usul*. He devoted his *Risalah* exclusively to this subject, and this is widely acknowledged to be the first work of authority

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

on *usul al-fiqh*".¹⁶

(... salah satu teori yang menyatakan bahwa *usul al-fiqh* ada sepanjang *fiqh* diketahui ada. *Fiqh* tidak dapat muncul dalam ketiadaan sumber-sumber dan ketiadaan metode-metode untuk menggunakan sumber itu. Sebenarnya hal ini menyatakan bahwa *usul al-fiqh* telah ada sebelum as-Syafi'i. Sejumlah contoh perlu dikemukakan untuk menjelaskan bagaimana di masa awal Islam para sahabat mendeduksi hukum-hukum *fiqh* dari sumber-sumbernya. Dengan kata lain, *usul al-fiqh* secara substansial telah ada sebelum datangnya periode yang menyaksikan munculnya imam-imam *madhab*. Tetapi melalui para imam ini, khususnya as-Syafi'i, *usul al-fiqh* diartikulasikan ke dalam sebuah kelompok pengetahuan yang koheren. Bahkan, sebelum as-Syafi'i, kita mengetahui Abu Hanifah memilih untuk menggunakan analogi dan *istihsan*, sementara Imam Malik dikenal karena doktrin *ijma'* penduduk Madinahnya. Ketika as-Syafi'i memasuki iklim ini, ia menjumpai kekayaan pemikiran juristik dan pendalaman argumentasi mengenai masalah-masalah metodologis. Tetapi, karya-karya yang telah ada tidak terbebas dari perselisihan dan perbedaan pendapat yang harus diseleksi melalui pedoman-pedoman yang disusun oleh as-Syafi'i dalam teori hukumnya. Dia menulis kitab *Risalah* yang secara khusus membahas tentang *usul al-fiqh*, dan kitab ini diakui secara luas sebagai karya otoritas pertama dalam bidang ini).

F. Pendekatan dalam Usul al-Fiqh

Dalam sejarah perkembangan *fiqh* dikenal dua aliran *usul al-fiqh*. Keduanya muncul akibat perbedaan dalam membangun teori *usul al-fiqh*. Hashim Kamali dengan gamblang menjelaskan kedua aliran ini sebagai berikut:

"Following the establishment of the *madhab* the ulema of the various schools adopted two different approaches to the study of *usul al-fiqh*, one of which is theoretical and the other deductive. The main difference between these approaches is one of orientation rather than

¹⁶Ibid., h. 33

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

substance. Whereas the former is primarily concerned with the exposition of theoretical doctrines, the latter is pragmatic in the sense of that theory is formulated in light of its application to relevant issues. The difference between the two approaches resembles the work of a legal draftsman when it is compared to the work of a judge. The former is mainly concerned with the exposition of principles whereas the latter tends to develop a synthesis between the principles and the requirements of a particular case. The theoretical approach to the study of usul al-fiqh is adopted by the Shafi'i school and the Mutakallimin, that is the ulema of kalam and the Mu'tazilah. The deductive approach is, on the other hand, mainly attributed to the Hanafies. The former is known as usul al-Shafi'iyah or tariqah al-Mutakallimin, whereas the latter known as usul al-Hanafiyah, or tariqah al-Fuqaha".¹⁷

(Setelah terbentuknya mazhab-mazhab, para ulama dari berbagai mazhab, mengambil dua pendekatan yang berbeda tentang kajian *usul al-fiqh*, yaitu pertama pendekatan teoretis dan kedua pendekatan deduktif. Perbedaan keduanya lebih pada masalah orientasi ketimbang substansi. Kalau yang pertama berhubungan dengan pengungkapan doktrin-doktrin teoretis, maka yang terakhir lebih bersifat pragmatis; bahwa teori diformulasikan dalam kerangka penerapannya terhadap masalah-masalah yang relevan. Perbedaan antara kedua aliran ini menyerupai karya seorang perumus hukum (*law-finding*, Pen.) ketika diperbandingkan dengan karya seorang hakim (*judge made-law*, pen.). Yang pertama berhubungan dengan pengungkapan prinsip-prinsip, sementara yang terakhir cenderung kepada pengembangan sintesis antara prinsip dan realitas. Pendekatan teoretis dalam *usul al-fiqh* dipelopori oleh Mazhab Syafi'i dan *mutakallimin*, ulama kalam dan golongan Mu'tazilah. Sebaliknya pendekatan deduktif dipelopori oleh ulama Mazhab Hanafi. Kalau yang pertama dikenal sebagai *usul as-Syafi'iyah* atau *tariqah mutakallimin*, maka yang terakhir dikenal sebagai *usul al-Hanafiyah* atau *tariqah al-Fuqaha*).

Dari keterangan di atas dapat dipahami bahwa pendekatan teoretis dalam bangunan teori *usul al-fiqh*nya tidak dipengaruhi oleh

¹⁷ Hashim Kamali, *op.cit.*, h. 17

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

masalah-masalah *furu'* (masalah keagamaan yang tidak prinsipil). Aliran ini berusaha menetapkan kaidah-kaidah dengan alasan yang kuat, baik *naqliyah* (al-Quran dan Hadis Nabi saw.) maupun *'aqliyah* (akal pikiran), sehingga teori yang dihasilkan terkadang *conform* dengan masalah *furu'* atau malah sebaliknya tidak *conform*.

Sementara aliran deduktif dalam bangunan teori *usul al-fiqh*-nya banyak dipengaruhi oleh masalah *furu'*. Mereka membangun teori setelah melakukan analisis faktual yang berkembang. Dus, manakala terjadi *disconformity* antara kaidah dengan hukum *furu'*, maka kaidah tersebut diubah dan disesuaikan dengan hukum *furu'* tersebut. Atau dengan kata lain dapat dikatakan bahwa aliran teoretis cenderung menganggap *usul al-fiqh* sebagai bidang yang berdiri sendiri di mana *fiqh* harus menyesuaikan diri, sementara pendekatan deduktif berusaha mengaitkan *usul al-fiqh* secara lebih dekat kepada masalah-masalah detail, *furu' al-fiqh*.

G. Perkembangan Literatur Usul al-Fiqh

Dari kedua aliran *usul al-fiqh* di atas, di samping melahirkan ulama juga melahirkan literatur-literatur. Beberapa literatur yang akan disebutkan di bawah ini menggambarkan kepada kita bahwa perbedaan aliran dalam wacana pemikiran tidak menyebabkan minusnya kreatifitas. Tapi sebaliknya, kreatifitas mereka semakin menunjukkan tanggung jawab keilmuan yang mereka miliki. Berikut ini akan diketengahkan beberapa literatur penting yang disistematikkan sesuai dengan pendekatan masing-masing serta beberapa literatur yang dihasilkan oleh ahli *usul* pada era *kontemporer*, baik dalam Bahasa Arab, maupun dalam Bahasa Inggris.

Literatur yang dihasilkan oleh pendekatan teoretis diantaranya *Ar-Risalah* karya Idris as-Syafi'i (w. 204 H.), *al-Mu'tamad fi Usul al-Fiqh* karya Abu Husain al-Basri (w. 436 H.), *al-Burhan fi Usul al-Fiqh* karya Imam al-Haramain al-Juwaini (w. 478 H.), *al-Mustasfa fi 'Ilm al-Usul* karya Imam Abu Hamid al-Ghazali (w. 505 H.), *al-Mabsul fi 'Ilm al-Usul* karya Fakhruddin ar-Razi (w. 606 H.), *al-Ihkam fi Usul al-Abkam* karya Sayfuddin al-Amidi (w. 631 H.), *Minhaj al-Wusul ila 'Ilm*

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

al-Usul karya al-Baydawi (w. 685 H.), *Nibayat as-Sul fi Syarh Minhaj al-Wusul ila 'Ilm al-Usul li al-Baydawi* karya Jamaluddin al-Asnawi, dan *Al-Luma' fi Usul al-Fiqh* karya Abu Ishaq Ibrahim ibn Ali as-Syirazi.

Literatur yang dihasilkan oleh pendekatan deduktif, yakni *Risalah fi al-Usul* karya Abu Hasan al-Karakhi (w. 340 H.), *Usul al-Fiqh al-Musamma al-Fusul fi al-Usul* karya Abu Bakr ar-Razi (w. 370 H.), *Usul al-Bazdawi* karya Fakhr al-Islam al-Bazdawi (w. 483 H.), *Usul as-Sarakhsi* karya Syamsuddin as-Sarakhsi (w. 490 H.), *Ta'lis an-Nazar* karya Abu Zaid ad-Dabusi (w. 430 H.), dan *Manar al-Anwar fi Usul al-Fiqh* karya al-Hafiz an-Nasafi (w. 790 H.)

Literatur yang dihasilkan oleh pendekatan *konvergensi* (gabungan) lahir untuk menjembatani kedua aliran di atas. Beberapa literatur berikut ini menggambarkan perkembangan ke arah *konvergensi* dari aliran teoretis dan aliran deduktif. Di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Badi' an-Nizam al-Jami' bayna Usul al-Bazdawi wa al-Ihkam karya Muzaffaruddin as-Sa'ati (w. 649 H.). Karya ini menggabungkan antara *Usul al-Bazdawi* dengan al-Ihkam al-Amidi
2. at-Tawdhid fi halli Ghawamid at-Tanqih karya Sadr as-Syari'ah Abdullah ibn Mas'ud al-Bukhari (w. 747 H.). karya ini merupakan ringkasan dari Usul al-Bazdawi, al-Mahsul dan Mukhtasar al-Muntaha karya Abu Umar Usman ibn al-Hajib (w. 406 H.).
3. at-Talwih fi Kasyf Haqaiq at-Tanqih karya Sa'aduddin at-Taftazani (w. 792 H.)
4. Jam'u al-Jawami' karya Tajuddin as-Subki (w. 771 H.)
5. At-Taqrir wa at-Tahbir karya Muhammad Amir al-Hajj al-Halabi (w. 879 H.)
6. At-Tahrir fi Usul al-Fiqh karya Kamaluddin ibn al-Hummam (w. 860 H.)
7. Musallam as-Subut karya Muhibbuddin ibn Abd as-Syakur (w. 1119 H.)

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

8. al-Muwafaqat fi Usul as-Syari'ah karya Abu Ishaq Ibrahim as-Syatibi (w. 790 H.)

Adapun literatur usul *al-fiqh kontemporer* dalam tulisan ini dikelompokkan ke dalam dua bahasa. Yakni yang ditulis dalam bahasa Arab dan bahasa Inggris. Harus diakui, bahwa dalam bahasa asing lainnya, hal tersebut juga dapat ditemukan seperti dalam bahasa Belanda, Perancis dan Jerman. Selain itu, kehadirannya jelas sangat membantu kita dalam memahami seluk beluk ilmu usul al-fiqh. Yang ditulis dalam bahasa Arab, di antaranya yang terpenting adalah sebagai berikut:

1. Irsyad al-Fuhul ila Tahqiqi al-Haqqi min 'Ilm al-Usul (t.t.) karya as-Syaukani (w. 1250 H.)
2. Usul al-Fiqh (1938) karya Muhammad Khudari Beik.
3. Usul al-Fiqh (1978) karya Abdul Wahhab Khallaf.
4. Usul al-Fiqh (1957) karya Muhammad Abu Zahrah.
5. al-Wajiz fi Usul al-Fiqh (1992) karya Abdul Karim Zaidan.
6. Usul al-Fiqh al-Islamiy (1986) karya Wahbah az-Zuhaili.
7. Usul al-Fiqh (1969) karya Syekh Muhammad Rida al-Muzaffar.
8. Mukhtasar Usul al-Fiqh karya Abu Jalil Tsalabi.
9. Usul al-Fiqh al-Islami (1990) karya Zakiuddin Sya'ban.
10. Usul al-Fiqh (t.t.) karya Muhammad Abu Nur Zahir.
11. al-Wajiz fi Usul at-Tasyri' al-Islami (1984) karya Muhammad Hasan Hitu.
12. Asar al-Ikhtilaf fi Qawa'id al-Usuliyyah fi Ikhtila al-Fuqaha (1982) karya Mustafa Sa'id al-Khin.
13. Usul al-Fiqh al-Islami (1982) karya Zakariya Barri.
14. Nazarat fi Usul al-Fiqh (1980) karya Muhammad Ibrahim Hifnawi.
15. Usul al-Fiqh (1969) karya Muhammad Zakariya al-Bardisi.
16. Manahij al-Usuliyyin fi Turuq Dalalat al-Alfaz 'ala al-Ahkam

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

- (1989) karya Abu Bakr al-Hasan.
17. Mabahis al-Hukm 'inda al-Usuliyin (1972) karya Muhammad Salam al-Madkur.
 18. As-Sabab 'inda al-usuliyin (1980) karya Abdurrahman ibn 'Ali ar-Rabi'ah.
 19. Ilm Usul al-Fiqh (1990) karya Ahmad Ibrahim Beik.
 20. Usul al-Fiqh al-Islamiy (1984) karya Abu al-'Aynain Badran.
 21. Al-Madkhal ila 'ilm Usul al-Fiqh (1959) karya Ma'ruf ad-Dawalibi.
 22. Al-Usul al-'Ammah li al-Fiqh al-Muqarin (tt) karya Muhammad Taqiyyul Hakim.
 23. Ta'li' al-ahkam (1947) karya Muhammad Mustafa Syalbi.
 24. Adapun literatur usul al-fiqh kontemporer yang ditulis dalam bahasa Inggris, yaitu:
 25. Duncan B. Macdonald, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory (1926).
 26. Noel J. Coulson, Conflicts and Tension in Islamic Jurisprudence (1969).
 27. -----, A History of Islamic Law (1964).
 28. Majid Khadduri, Islamic Jurisprudence; as-Shafi'i's Risalah (1961)
 29. Anwar Ahmad Qadri, Islamic Jurisprudence in the Modern World (1981).
 30. Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History (1965).
 31. Joseph Schacht, an Introduction to Islamic Law (1964).
 32. -----, The origins of Muhammadan Jurisprudence (1950)
 33. Al-Haj Moinuddin Ahmed, The Urgency of Ijtihad (1992).
 34. S.H. Amin, Islamic Law and Its Implications for (the) Modern World (1989).

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

35. Mohammad Hashim Kamali, Principles of Islamic Jurisprudence (1991).
36. Wael B. Hallaq, A History of Islamic Legal Theories (1997).
37. Ahmad Hasan, The Early Development of Islamic Jurisprudence (1970).
38. Majid Khadduri, Islamic Jurisprudence; al-Shafi'i's Risalah (1961)
39. Anwar Ahmad Qadri, Islamic Jurisprudence in the Modern World (1981).
40. Abdur rahim, Principles of Muhammadan Jurisprudence (1911)
41. Mustafa Azami, On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence (1985).
42. Khalid Mas'ud, Islamic Legal Philosophy; A Study of Abu Ishaq as-Shathibis Life and Thought (1977).
43. Christopher Melchert, The Formation of the Sunni Schools of Law; Ninth-Tenth Centuries (1992).

Hashim Kamali memberikan catatan tentang berbagai produk karya *usul-al-fiqh* dalam bahasa Inggris. Ia mengatakan sebagai berikut:

"... Work of western authorship on this subject are broadly speaking, primarily concerned with the history of jurisprudence, whereas the juridical subject-matter of usul al-fiqh does not receive the same level of attention as is given its historical development. Bearing in mind the nature of the existing English literature on the subject, and the fact that there is adequate information available on the history of Islamic jurisprudence in English, the present work does not attempt to address the historical development and instead focuses on usul al-fiqh itself.

Another point to be noted regarding works on Islamic jurisprudence in English by both Muslim and non-Muslim authors is that they are somewhat selective in their treatment of the relevant topics, and certain subject tend to be ignored or treated only briefly. Consequently, information of some topics, such as the rules of interpretation, classification of words,

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

commands, and prohibitions, and textual implications (ad-dalalat) is particularly brief and often non-existent in these works. Even some of the more familiar topics such as qiyas, istihsan, istislah, istishab and sadd al-dhara'i are treated superficially in most of the English book that are the currently in use".¹⁸

(...Karya-karya penulis Barat tentang pokok bahasan ini, pada umumnya membahas terutama tentang sejarah *fiqh*, sementara materi juridis *usul al-fiqh* tidak menerima tingkat perhatian yang sama sebagaimana yang diberikan kepada perkembangan historisnya. Mengingat ciri literatur *usul al-fiqh* berbahasa Inggris yang telah terbit dan kenyataan bahwa ada informasi yang cukup memadai mengenai sejarah *usul al-fiqh* dalam Bahasa Inggris, maka karya ini tidak berusaha membahas perkembangan-perkembangan historis, tetapi lebih memusatkan pada *usul al-fiqh* itu sendiri (karya Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (1998), pen.).

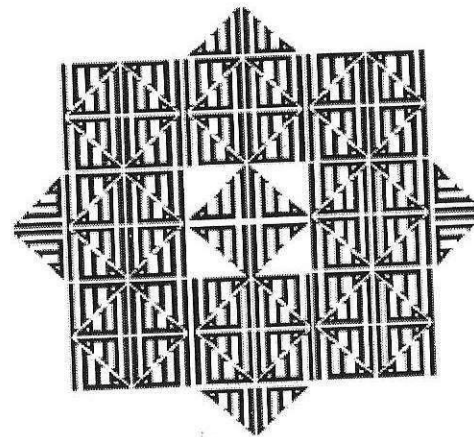
Butir lain yang harus dicatat mengenai karya-karya *usul al-fiqh* berbahasa Inggris baik oleh penulis muslim atau non-muslim adalah bahwa karya-karya itu agak selektif dalam menguraikan topik-topik yang relevan dan pokok bahasan tertentu cenderung terabaikan atau hanya dijabarkan secara ringkas. Konsekuensinya adalah, informasi mengenai berbagai topik, seperti kaidah-kaidah interpretasi, klasifikasi kata-kata, perintah-perintah dan larangan serta implikasi-implikasi tekstual (*ad-dalalat*) sangat singkat dan acap kali tidak terdapat dalam karya-karya ini. Bahkan, beberapa topik yang lebih terkenal seperti *qiyas*, *istihsan*, *istislah*, *istishab*, dan *sadd al-dhara'i* dijelaskan secara dangkal dalam sebagian besar buku berbahasa Inggris yang sekarang digunakan).

Harus dipahami dengan baik bahwa pesan Kamali di atas agaknya menjadi penting bagi kita para pengkaji hukum Islam. Bahwa menjadi bukti sejarah, ternyata pengkaji hukum Islam, tidak saja muslim tetapi juga mereka-mereka yang non-muslim. Sebagai *the outsiders* karya mereka kecuali memiliki sederetan analisis ilmiah, juga tidak menutup kemungkinan membuahkan interpretasi yang

¹⁸*Ibid*

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

"berseberangan" dengan karakteristik hukum Islam itu sendiri. Oleh karenanya, membaca karya mereka dalam bahasa asing harus disertai dengan sikap yang teliti dan seksama. Hal itu hanya dapat dimungkinkan apabila para pengkaji hukum Islam memiliki kemampuan bahasa asing dan kedalaman pengetahuan hukum Islam yang baik.



BAB

II

HUKUM SYARA'

Pengertian & Ruang Lingkup



HUKUM SYARA'

Pengertian & Ruang Lingkup

A. Pengertian Hukum Syara'

Tema hukum bagi kita amat tentu bukanlah hal yang asing. Hampir setiap hari, bahkan setiap jam kita mendengar, membaca atau menemukan pernyataan tentang hukum. Adalah benar pepatah Yunani yang selanjutnya menjadi adagium hukum, "*ibi ius, ubi societas*" artinya di mana ada hukum di sana ada masyarakat. Adagium ini menggambarkan begitu pentingnya hukum bagi masyarakat.

Kalau hal itu menandakan suatu kerja hukum produk manusia, tentu alangkah besar manfaatnya jika dibandingkan dengan hukum produk Tuhan. Oleh karena, Tuhan tidak berkepentingan dengan hukum yang dititahkan-Nya kepada manusia, sementara manusia di samping dengan segala keterbatasannya menyusun hukum, ia juga memiliki kepentingan dengan hukum yang dibuatnya sendiri.

Kalau begitu, bagaimana hukum dalam pandangan Islam?. Sebelum memulai pembahasan ini, perlu ditegaskan bahwa istilah hukum itu sendiri berasal dari bahasa Arab. (Belanda; *recht, wet*, Inggris; *law, right*, Perancis; *droit*, Latin; *ius*). Hukum secara etimologis berasal

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

dari akar kata "*bakama-yahkumu-bukman*", artinya *al-man'u*, yakni mencegah. Juga berarti "*al-qada*", yakni putusan.¹ Di kalangan usuliyun, jika yang dimaksudkan dengan hukum, maka ada beberapa arti yang dimiliki, yakni:²

1. Menetapkan sesuatu atas sesuatu atau meniadakannya, seperti menetapkan terbitnya bulan dan meniadakan kegelapan dengan terbitnya matahari.
2. Khitab Allah, seperti "*aqimu as-salat*". Dalam hal ini yang dimaksud dengan hukum adalah nas yang datang dari *Syari'*.
3. Akibat dari khitab Allah, seperti hukum wajib yang dipahami dari Firman Allah Swt, "*aqimu as-salat*".
4. Keputusan hakim

Adapun secara terminologis, hukum memiliki arti yang berbeda karena perbedaan pandangan dalam melihatnya. Dalam arti sederhana dapat dikatakan bahwa hukum adalah seperangkat peraturan tentang tingkah laku manusia yang ditetapkan dan diakui oleh suatu negara atau kelompok masyarakat, berlaku dan mengikat untuk seluruh anggotanya. Namun jika kata hukum dikaitkan dengan perkataan *syara'*, maka pengertian hukum tersebut bertambah spesifik dengan muatan makna *ilahiyah*, yang mana perkataan *syara'* itu sendiri dapat diartikan sebagai suatu jalan atau suatu ketentuan Tuhan yang harus di tempuh dan dipatuhi.

Bagi *fuqaha*, hukum *syara'* adalah "sifat yang merupakan pengaruh atau akibat yang timbul dari titah Allah terhadap orang *mukallaf*". Dalam bentuk ini yang dimaksud dengan hukum *syara'* adalah "wajibnya *salat*" sebagai pengaruh dari titah Allah yang menyuruh *salat*; atau haramnya memakan harta orang lain secara *batil* sebagai akibat dari larangan Allah memakan harta orang secara *batil*.

Sementara bagi *usuliyun*, yang dimaksud dengan hukum *syara'* adalah "Khitab Allah yang menyangkut tindak-tanduk *mukallaf* dalam bentuk tuntutan, pilihan berbuat atau tidak, atau dalam

¹Wahbah Zuhaili, *op.cit.*, h. 37

²*Ibid*

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

bentuk ketentuan-ketentuan". Ahli *usul* memandang pengetahuan tentang titah Allah yang menyangkut tindak-tanduk manusia itulah yang disebut dengan hukum *syara'*, seperti titah Allah "kerjakanlah *salat*" atau larangan-Nya "janganlah kamu memakan harta orang lain dengan cara yang *batil*".³

Dari dua penjelasan yang disebutkan di atas menunjukkan bahwa corak berpikir yang mengandalkan pijakan ke arah metode pengenalan dan sumber yang digunakan amat kental bagi *usuliyun*. Hal ini dapat dilihat bahwa salah satu fungsi *usul al-fiqh* adalah mengeluarkan hukum dari dalil, memandangnya dari segi sah *syara'* yang harus dirumuskan menjadi hukum yang terinci. Karenanya, *ushuliyun* menganggap hukum *syara'* itu adalah titah Allah yang mengandung aturan tingkah laku. Dengan kata lain dapat dikatakan bahwa hukum *syara'* itu adalah seperangkat peraturan berdasarkan ketentuan Allah tentang tingkah laku manusia yang dilakui dan diyakini berlaku serta mengikat untuk semua umat yang beragama Islam. Adapun *fuqaha* lebih menitikberatkan pandangannya kepada hasil rumusan hukum yang berhubungan dengan perbuatan dalam lingkup yang digariskan oleh *usul al-fiqh*.

Corak berpikir *fuqaha* yang fungsinya menjelaskan hukum yang dirumuskan dari dalil memandang dari segi ketentuan *syara'* yang sudah terinci. Karenanya, mereka menganggap hukum *syara'* itu adalah wajib, sunat dan sebagainya yang melekat pada perbuatan-perbuatan *mukallaf* yang dikenai hukum itu. Jadi, dari kedua pandangan ini sebenarnya berbeda pada sisi arah dan sudut pandang saja, bukan pada substansialnya.

B. Pembagian Hukum Syara'

Dari definisi hukum *syara'* menurut *usuliyun*, dapat diambil pemahaman bahwa hukum itu bukan satu macam saja, karena hukum adakalanya bersangkutan dengan perbuatan *mukallaf* dari segi perintah atau dari segi perintah memilih atau dari segi ketetapan.

³*Ibid.*, h. 39

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

Usuliyun memberikan batasan nama hukum yang bersangkutan dengan perbuatan *mukallaif* dari segi perintah atau dari segi diperintah memilih atau berupa ketetapan itu dengan nama "*hukum taklifi*". Kepada hukum yang bersangkutan dengan perbuatan *mukallaif* dari segi ketetapan dengan nama "*hukum wad'i*".

Hashim Kamali menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan kedua hukum tersebut, *taklifi* dan *wad'i*, adalah sebagai berikut:

"*Hukm shar'i is divided into the two main varieties of al-hukm al-taklifi (defining law) and al-hukm al-wad'i (declaratory law). The former consists of a demand or an option, whereas the latter consists of an enactment only. "Defining law" is a fitting description of al-hukm al-taklifi, as it mainly defines the extent of men's liberty of action. Al-hukm al-wad'i is rendered "declaratory law", as this type of hukm mainly declares the legal relationship between the cause (sabab) and its effect (musabbab) or between the condition (shart) and its object (masbrut). "Defining law" may thus be described as a locution or communication from the Lawgiver which demands the mukallaif to do something or forbids him from doing something, or gives him an option between the two. This type of hukm occurs in the well-known five categories of wajib (the obligatory) (obligatory), mandub (recommended), haram (forbidden), makruh (abominable) and mubah (permissible). Declaratory law is also subdivided into the five categories of sabab (cause), shart (condition), mani' (hindrance), 'Azimah (strict law) as opposed to rukhsah (concessionary law), and sahih (valid) as opposed to batil (null and void)."*"

Hukum *taklifi* berbentuk tuntutan atau pilihan. Dari segi apa yang dituntut, *taklifi* terbagi dua, yaitu tuntutan untuk memperbuat dan tuntutan untuk meninggalkan. Sedangkan dari segi bentuk tuntutan juga terbagi kepada dua, yaitu tuntutan secara pasti dan tuntutan secara tidak pasti.

Adapun pilihan, terletak antara memperbuat atau meninggalkan. Dengan demikian hukum *taklifi* ada lima macam, yaitu sebagai

⁴Hashim Kamali, *op.cit.*, h. 17

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

berikut:⁵

1. Tuntutan untuk memperbuat secara pasti (*talab al-fi'li talaban jaz'imani*) dengan arti harus diperbuat sehingga orang yang memperbuat patut mendapat ganjaran pahala dan tidak dapat sama sekali ditinggalkan; orang yang meninggalkan patut mendapat ancaman siksa dari Allah. Hukum *taklifi* dalam bentuk ini disebut *ijab*. Pengaruhnya terhadap perbuatan disebut wujub, sedangkan perbuatan yang dituntut disebut dengan wajib (*the obligatory*).
2. Tuntutan untuk memperbuat secara tidak pasti (*talab al-fi'li talaban ghairu jaz'imani*) dengan arti perbuatan itu dituntut untuk dilaksanakan. Bagi yang melaksanakan, mendapatkan ganjaran. Tetapi bila tidak, ia tidak dikenakan apa-apa. Oleh karenanya, bagi yang meninggalkannya tidak patut mendapat ancaman dosa. Tuntutan dan pengaruh tuntutan terhadap perbuatan disebut dengan *nadb*. Sedangkan perbuatan yang dituntut disebut *mandub* (*the recommended*).
3. Tuntutan untuk meninggalkan secara pasti (*talab at-tarkhi talaban jaz'imani*). Artinya, dituntut untuk meninggalkannya. Apabila seseorang meninggalkannya berarti ia telah patuh kepada yang melarang dan ia patut mendapat ganjaran pahala. Sebaliknya, orang yang mengerjakannya berarti ia telah menyalahi tuntutan Allah, dan layak untuk mendapat ancaman dosa. Tuntutan dalam bentuk ini dinamakan *tahrim*. Pengaruh tuntutan terhadap perbuatan itu disebut dengan *hurmah*; sedangkan perbuatan yang dilarang secara pasti disebut *muharram* atau *haram* (*the forbidden*).
4. Tuntutan untuk meninggalkan atau larangan secara tidak pasti (*talab at-tarkhi talaban ghairu jaz'imani*). Artinya, masih mungkin ia tidak meninggalkan larangan itu. Jika meninggalkan larangan berarti ia telah mematuhi yang melarang. Karenanya, ia patut mendapat ganjaran pahala. Tetapi karena tidak pastinya larangan itu, maka yang tidak meninggalkan larangan tidak

⁵*Ibid*

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

disebut sebagai menyalahi yang melarang. *Dus*, ia tidak berha mendapatkan ancaman dosa. Larangan dalam bentuk ini da pengaruh larangan tidak pasti terhadap perbuatan disebu dengan *karabah*; sedangkan perbuatan yang dilarang secar tidak pasti dinamakan makruh (*the abominable*).

5. Titah Allah yang memberikan kemungkinan untuk memili antara mengerjakan atau meninggalkan. Dalam hal in sebenarnya tidak ada tuntutan, baik mengerjakan maupu meninggalkan karena ia tidak diperintahkan untuk itu. Akibatnya, seseorang yang mengerjakannya tidak diber ganjaran dan tidak pula diancam dengan dosa. Hukum dalam bentuk ini dan pengaruh titah ini terhadap perbuatan disebu juga *ibabah*, sedangkan perbuatan yang diberi pilihan untu berbuat atau tidak itu disebut dengan *mubah* (*the permissible*).

Lima bentuk hukum ini adalah hukum *taklifi* dalam perspekti Jumhur ulama. Kelima bentuk hukum tersebut dikenal dengan nama "hukum yang lima" (*al-abkam al-khamsah*). Sementara golongan Hanafiyyah membagi hukum *taklifi* menjadi tujuh bentuk, yaitu *fard*, *ijab*, *tabrim*, *karabah-tabrim*, *karahat at-tanzih*, *ibabah* dan *nadb*. Sebelum menguraikan beberapa hal pokok yang berhubungan dengan perbedaan penamaan di kalangan ulama *ushul*, ada baiknya diperhatikan tabel di bawah ini yang berupaya mendeskripsikan istilah-istilah hukum dan konsekuensi hukum yang di timbulkannya.

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

NO	ISTILAH HUKUM MENURUT USULIYYUN	ISTILAH HUKUM SEBAGAI ATSAR/ MENURUT FUQAHA	PERBUATAN YANG DITUNTUT
1.	<i>Al-Ijab</i>	<i>Al-Wajud</i>	<i>Al-Wajib</i> (<i>the obligatory</i>)
2.	<i>An-Nadb</i>	<i>An-Nabd</i>	<i>Al-Mandub</i> (<i>the recommended</i>)
3.	<i>At-Tabrim</i>	<i>Al-Hurmah</i>	<i>Al-Haram</i> (<i>the forbidden</i>)
4.	<i>Al-Karabah</i>	<i>Al-Karabah</i>	<i>Al-Makruh</i> (<i>the abomonable</i>)
5.	<i>Al-Ibahab</i>	<i>Al-Ibahab</i>	<i>Al-Mubah</i> (<i>the permissible</i>)

Dari tabel di atas dapat dilihat bahwa perbedaan antara hukum *taklifi* dan *wad'i* adalah bahwa hukum *taklifi* dimaksudkan untuk menuntut/melarang atau membolehkan pemilihan sesuatu perbuatan. Sedangkan hukum *wad'i* hanya menjelaskan sesuatu itu adalah sebab, syarat atau *mani'*. Selain itu, perbedaan lainnya adalah bahwa hukum *taklifi* selalu dalam batas-batas kemampuan *mukallaf* sesuai dengan keadilan tuntutan/*taklif*. Sementara hukum *wad'i* tidak selamanya ada dalam kemampuan *mukallaf*.

6. Otoritas, Rukun dan Legal Capacity Hukum Syara'

1. Otoritas Hukum Syara'

Hukum *syara'* disebut juga dengan *abkam asy-syar'iyah*. Pengertiannya yang lazim paling tidak menegaskan bahwa otoritas hukum dalam perspektif Islam merupakan "kendali" mutlak dari Allah Swt. Sebagai hukum yang berdasarkan *syari'ah*, berarti hukum ini didasarkan kepada sumber-sumber hukum Islam. Berbeda dengan hukum produk manusia, yang banyak didasarkan kepada

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

analogi filosofis yang bertumpu pada corak perkembangan akal manusia. Akibatnya, hukum tersebut menjadi kering dari pesan-pesan otoritas tuhan (*Divine authority*).

Hukum Islam memiliki kekuatan yang teruji dalam sejarah peradaban manusia. Kekuatannya yang berdasarkan otoritas wahyu memberikan implikasi hukum kepada manusia, bahwa dengan kepatuhannya terhadap hukum itu berarti ia patuh kepada Tuhan. Di sinilah letak transendensi hukum Islam. Hashim Kamali mengatakan bahwa hukum syara' memiliki rukun-rukun, yaitu:

"The hukm shar'i, that is, the law or value of Shari'ah of three essential components. First of all, the hukm must have been authorised by the hakim that is, the Lawgiver; it must also have a subject matter which is referred to as mabkum fih; and then an audience, namely the mabkum 'alayh, who must be capable of understanding or at least of receiving the hukm".⁶

Dari uraian Kamali, dapat dipahami bahwa, hukum syara' mempunyai tiga rukun, yaitu (1) hakim (*the lawgiver*), (2) *mabkum fih* (*the subject-matter of hukm*), dan (3) *mabkum 'alayh* (*receiving the hukm*). Ke semuanya harus dipahami oleh manusia, agar kehendak hukum dapat dilaksanakan dengan baik.

2. Rukun Hukum Syara'

a. Hakim/The Lawgiver

Secara bahasa, hakim mempunyai dua makna, (1) "*wadi' al-ahkam wa mustabbituha wa munsi'uha wa musaddiruha*" [Pembuat yang menetapkan, yang memunculkan dan sumber hukum], (2) "*al-ladzi yudriku al-ahkam wa yadziharuha wa yu'arrifuha wa yaksyifu 'anha*" [yang menemukan, menjelaskan, memperkenalkan, dan menyingkap hukum].⁷

Dari pengertian pertama, hakim adalah Allah Swt. Dialah

⁶Ibid

⁷Abdul Wahhab Khallaf, *Ibid.*, h. 16

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

pembuat hukum dan satu-satunya sumber hukum yang dititahkan kepada seluruh *mukallaf*. Oleh sebab itu, tidak ada *syari'at* Islam kecuali dari Allah Swt, baik berkaitan dengan hukum *taklifi* (wajib, sunat, haram, makruh dan mubah), maupun yang berkaitan dengan hukum *wad'i* (sebab, syarat, halangan, sah, batal, *fasisd*, *'azimah* dan *rukhsah*).

Semua hukum ini, menurut kesepakatan ulama, bersumber dari Allah. Dengan demikian, sumber hukum secara hakikat adalah Allah SWT. baik hukum itu diturunkan-Nya kepada Nabi saw. melalui wahyu, maupun hasil *ijtihad* para mujtahid. Di sinilah kita mengenal kaidah di kalangan *usuliyun*, "*la hukma illa lillahi*" [tidak ada hukum kecuali bersumber dari Allah]. Kamali mengatakan "*that the source of all law in Islam is God Most High, whose will and command is known to the mukallaf either directly through divine revelation, or indirectly by means of inference, deduction and ijtihad*".⁸

Adapun pada pengertian kedua, yaitu "yang menemukan, memperkenalkan, dan menjelaskan hukum", *usuliyun* membedakannya, yakni pertama setelah Nabi Saw. menjadi Rasul dan menyebarkan Islam kepada masyarakat. Dalam hal ini, *usuliyun* sepakat menyatakan bahwa hakim di sini adalah syari'at yang turun dari Allah yang dibawa melalui Rasul Saw. Apa yang dihalalkan Allah hukumnya halal, dan apa yang diharamkan-Nya, hukumnya haram. Yang dihalalkan Allah disebut dengan *hasan* (baik), sedangkan yang diharamkan Allah disebut dengan *qabih* (buruk/jelek). Yang pertama membawa implikasi kemaslahatan, sedangkan yang terakhir membawa kemudharatan atau kemasfasadatan bagi manusia.

Kedua sebelum Nabi Saw. menjadi Rasul. Dalam hal ini, terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang siapa yang menemukan, memperkenalkan, dan menjelaskan hukum. Sebagian berpendapat pada saat itu tidak ada hakim dan tidak ada hukum syara'. Alasan mereka adalah, hukum tidak dapat diperoleh sebelum Muhammad Saw. diangkat menjadi Rasul, karena akal tidak mampu mencapainya. Oleh sebab itu, hakim adalah Allah Swt, dan yang menyingkapkan hukum dari hakim itu adalah syara' dan syara' belum

⁸Hashim Kamali, *op.cit.*, h. 18

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

ada. Ini adalah pandangan ulama *Ahlussunnah wa al-Jama'ah*.

Sementara itu, ulama Muktazilah berpendapat bahwa pada hakikatnya hakim adalah Allah Swt, tetapi akal mempunyai kemampuan untuk menemukan hukum-hukum Allah dan menyingkapkan serta menjelaskannya, sebelum datangnya *syara'*. Pesolan yang polemikal ini oleh *usuliyun* dikenal dengan perdebatan tentang "*al-tahsin wa at-taqbih*", yaitu menyatakan sesuatu itu baik atau buruk. Ada beberapa pengertian yang dikemukakan *usuliyun* tentang *hasan* dan *qabih*, yaitu sebagai berikut:⁹

1. *Al-busnu*, berarti sesuatu yang disenangi dan sesuai dengan keinginan manusia, seperti rasa manis dan memberikan pertolongan terhadap orang lain. Sedangkan, *qabih* adalah sesuatu yang tidak disenangi oleh manusia, seperti rasa pahit dan mengambil harta orang lain secara zalim.
2. *Al-busnu* berarti sifat yang sempurna, seperti pengetahuan dan kemuliaan. Sementara *qabih* adalah sifat yang negatif, berupa kekurangan seseorang, seperti bodoh dan kikir.
3. *Al-busnu* adalah sesuatu yang boleh dikerjakan manusia. Ia mampu mengetahui kebaikanannya dan mengerjakannya, sedangkan *qabih* adalah kebalikan dari itu, yakni sesuatu yang boleh dikerjakan manusia dan tidak dapat dicapai oleh akal.
4. *Al-busnu* berarti sesuatu yang apabila dikerjakan, maka orang yang mengerjakannya mendapat pujian di dunia dan mendapat imbalan pahala di akhirat, seperti taat. Sementara *qabih* adalah sesuatu yang apabila dikerjakan, maka orang itu mendapatkan celaan di dunia dan mendapatkan ancaman dosa di akhirat, seperti mengerjakan perbuatan maksiat.

Kalau pada dua persoalan pertama, *usuliyun* menyepakatinya bahwa akal memiliki kemampuan untuk memberikan penilaian, maka pada dua persoalan terakhir, terjadi perbedaan di kalangan mereka, apakah hal tersebut dapat dicapai melalui akal atau tidak.

⁹Lebih lanjut lihat Wahbah Zuhaili, *op.cit.*, hh. 116-20

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

Di sinilah kita melihat dua poros perbedaan penting, yaitu yang pertama diwakili oleh ulama Asy'ariah, dan kedua ulama Muktazilah.

Golongan yang pertama memandang bahwa pada pengertian ketiga dan keempat di atas bersifat *syar'iyyah*, maka hanya dapat diketahui melalui *syara'*. Karena menurut mereka, baik dan buruk bukanlah terdapat pada zatnya, melainkan bersifat *nisbi* (relatif). Sedangkan golongan yang kedua, mengatakan bahwa *hasan* dan *qabih* seluruhnya dicapai dan ditentukan oleh akal. Akal dapat menentukan baik atau buruknya sesuatu tanpa harus diberitahu oleh *syara'*. Bagi mereka, sebagian yang baik dan yang buruk terletak pada *zatnya* dan sebagian yang lain terletak antara manfaat, mudarat, baik dan buruk.

Kelihatan sekali bahwa perdebatan di kalangan ulama tersebut lebih mengarah kepada teologi (ketuhanan), di mana akal sebagai produk ciptaan-Nya berhadapan dengan wahyu. Kemampuan akal untuk mengetahui baik dan buruk dan sampai sejauh mana batas kompetensinya, membuktikan bahwa persoalan ini menjurus kepada sejauh mana para ulama memahami potensi akal dan wahyu Allah Swt.

Akan semakin tajam perdebatan diantara mereka, seperti yang diungkapkan oleh Kamali, terutama tentang sejauhmana kemampuan akal mengetahui syari'at, "*when the human intellect determines that something is good (hasan) or evil (qabih), is it imperative that the hukm of the lawgiver should be identical with the dictates of reason?*" Dengan uraian yang panjang, Kamali menggambarkan pandangan ulama tentang itu. Ia mengatakan sebagai berikut:

"Firstly, the ash'arites, namely the followers of Abu'l-Hasan al-Ash'ari (d. 324 A.H.), maintain that it is not possible for human intellect to determine what is good and evil in the conduct of the mukallaf, or to identify the hukm from the Lawgiver concerning the conduct of the mukallaf, without the aid of divine guidance. For human reasoning and judgement are liable to err. While an act may be evaluated by one person as good, another person might say the opposite. We normally say, for example, that honesty is good, but when it is likely to cause the death

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

of an innocent person in the hands of a tyrant, it may be regarded as evil it. It is therefore not for the human intellect to determine the values of things, and we cannot say that the 'aql deems to be good is necessarily good in the sight of God, or that what it considers evil is also evil in His sight ... Secondly, the *Muktaẓilah*, that is, the followers of Ibrahim al-Nazzām, have held the view that human intellect can identify the law of God regarding the conduct of the *mukallaf* even without the meditation of scriptures and messengers. The *Shar'i* only removes the curtain from what the 'aql could itself perceive, and in essence the former is identical with the latter. The intellect ('aql) can identify the good and evil in human conduct by reference to its benefit and harm. God's law concerning the conduct of the *mukallaf* is not only identifiable by the human intellects but it also identical with the dictates of the human intellect. God only asks the *mukallaf* to do what is beneficial and forbids him from doing what is harmful. Whatever the 'aql sees as good or right, is also good in the sight of God, and vice versa. A person who acts against the requirement of reason may therefore be punished and one who acts in harmony with it may be rewarded. In this way, a person who has received no communication from the Lawgiver can still be considered a *mukallaf* and be held responsible on the basis of the reason, and his punishment or reward can be determined accordingly. The *Muktaẓilah* assert that it is impossible for God to command something which is inherently evil or to prohibit something that is intrinsically good, which obviously means that *shar'i* and 'aql are always in agreement with one another ... Thirdly, the *Maturidis*, namely the followers of Abu Mansur al-Maturidi (d.333 A.H.) have suggested a middle course, which is adopted by the *Hanafims* and considered to be the most acceptable. According this view, right and wrong in the conduct of the *mukallaf* can indeed be ascertained and evaluated by the human intellect. But this does not necessarily mean that the law of God in regard to such conduct is always identical with the dictates of 'aql, for human intellect is liable to error ... this view also agrees with that of *Muktaẓilah* to the extent of its recognition that the inherent values of things are discernible by human intellect which can perceive and detect values in the nature of things. The *Maturidis*, however, differ with the *Muktaẓilah* in that they hold that no reward or

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

punishment can be granted on the basis of 'aql alone".¹⁰

b. Mahkum Fih/The Subject-matter of Hukm

Hashim Kamali mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *mahkum fih* adalah "the acts, rights and obligations of the *mukallaf* which constitute the subject-matter of a command, prohibition or permissibility".¹¹ Dari batasan ini dapat dipahami bahwa yang dimaksud dengan *mahkum fih* ialah perbuatan *mukallaf* yang terkait dengan titah *syari'*, baik yang bersifat tuntutan mengerjakan; tuntutan meninggalkan perbuatan dan memilih suatu perbuatan. Dengan kata lain, yang menjadi *stressing point*-nya adalah perbuatan *mukallaf*. *Dus*, perbuatan itu ditetapkan suatu hukum melalui titah Allah Swt. Misalnya Firman Allah Swt, yang berbunyi "wa la taqtulu an-nafsa al-lati harramallahu ilaai bi al-baqqi" ...[jangan kamu membunuh jiwa yang telah diharamkan Allah melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar ...] (Q.s.6:151).

Dari sinilah kita mengenal kaidah usul yang mengatakan "tidak ada *taklif* (pembebanan hukum) melainkan terhadap perbuatan". Dengan demikian dapat dipahami bahwa hukum berlaku pada perbuatan, bukan pada zatnya. Memang perbuatan itu melekat pada manusia hingga bila suatu perbuatan telah memenuhi syarat sebagai perbuatan hukum, maka berlaku pada manusia yang mempunyai perbuatan itu beban hukum (*responsibility of law*).

Untuk menentukan apakah seseorang dikenai beban hukum terhadap suatu perbuatan, amat tergantung pada apakah perbuatannya itu telah memenuhi kualifikasi sebagai perbuatan hukum. Beberapa kualifikasi tersebut adalah sebagai berikut:¹²

1. *Mukallaf* mengetahui secara sempurna perbuatan yang akan dilakukan, sehingga tujuannya dapat ditangkap dengan jelas dan dapat ia lakukan. Seorang *mukallaf* tidak dituntut untuk

¹⁰Hashim Kamali, *op.cit.*, h. 24

¹¹*Ibid.*, h. 23

¹²*Ibid*

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

mendirikan *salat*, membayar *zakat*, mengerjakan haji dan lainnya, tanpa mengetahui secara baik hukum Allah yang terkait dengan perbuatan itu. Pengetahuan *mukallaf* terhadap hukum perbuatan itu harus dibarengi dengan pengetahuannya tentang rukun, syarat, dan kaifiyatnya. Oleh sebab itu, usuliyun menetapkan bahwa *nas* (ayat dan hadis) yang bersifat *mujmal* (global) tidak dapat menjadi dasar taklif.

2. *Mukallaf* mengetahui dengan baik sumber *taklif* yang akan ia perbuat. Tujuan *mukallaf* dalam melaksanakan titah itu sejalan dengan tujuan Allah Swt. Yang dimaksud dengan pengetahuan *mukallaf* terhadap sumber *taklif*, adalah kemungkinan untuk mengetahuinya, yakni dengan kemampuan akalunya. Karena-nya, anak kecil, orang gila, mu'allaf, tidak dituntut melakukan *taklif* yang belum diketahuinya, karena mereka belum atau tidak mampu memahami hukum tersebut.
3. Perbuatan tersebut adalah sesuatu yang mungkin dilakukan oleh *mukallaf* dan berada dalam batas kemampuannya.

Mahkum fih terbagi dua, yaitu: pertama ditinjau dari segi keberadaannya secara material dan *syara'*, kedua dari segi hak yang terdapat dalam perbuatan itu sendiri.

1. Ditinjau dari segi keberadaannya secara material dan *syara'*
 - a). Perbuatan yang secara material ada, tetapi tidak termasuk perbuatan yang terkait dengan *syara'*, seperti makan dan minum. Kedua perbuatan ini adalah perbuatan *mukallaf*, tetapi tidak terkait langsung dengan hukum *syara'*.
 - b). Perbuatan yang secara material ada dan menjadi sebab adanya hukum *syara'*, seperti zina, pencurian dan pembunuhan. Kesemuanya menjadi sebab adanya hukum *syara'*.
 - c). Perbuatan yang secara material ada dan baru bernilai *syar'i*, apabila memenuhi rukun dan syarat yang telah ditentukan, seperti salat dan zakat.
 - d). Perbuatan yang secara material ada dan diakui *syara'*, serta

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

mengakibatkan adanya hukum *syara'* yang lain, seperti nikah, jual-beli dan sewa menyewa. Perbuatan seperti ini secara material ada dan diakui oleh *syara'*. Apabila memenuhi rukun dan syaratnya, perbuatan itu, masing-masing mengakibatkan munculnya hukum *syara'* yang lain, yaitu halalnya berhubungan suami isteri, kewajiban nafkah, dan kewajiban mahar.

2. Ditinjau dari segi hak yang terdapat dalam perbuatan itu

Dalam bagian ini, hak dibagi kepada empat macam, yang kesemuanya memiliki konsekuensi hukum dan menuntut penyelesaian kasus hukum dalam status yang berbeda dalam konteks di mana hak itu melekat.

- a). Semata-mata hak Allah (*haqqullah*), yaitu segala yang menyangkut kemaslahatan umum tanpa kecuali. Dalam konteks ini, seseorang tidak dibenarkan melakukan pelecehan dan melakukan tindakan yang mengganggu hak ini. Pembahasan tentang ini juga dilakukan oleh Kamali. Ia mengatakan bahwa:

"Acts which exclusively consist of the Right of God, such as acts of devotion and worship, including salah and jibad, which are the pillars of religion and are necessary for the establishment of an Islamic order. These, which are often referred to as huququ Allah al-khalisah, or 'pure Rights of God' occur in eight varieties; (1) Rights of God which consist exclusively of worship, such as professing the faith (iman), salah, zakah, the pilgrimage and jibad, (2) Rights which consist of both worship of financial liability (ma'unah), such as charity given on the occasion of 'id al-fitr, marking the end of Ramadan, (3) Rights in which financial liability is greater than worship, like the tithe that is levied on agricultural crops, (4) Rights of God which consist of financial liability but have a propensity toward punishment, such as the imposition of kharaj tax on land in the conquered territories, (5) Rights which consist of punishment only, like the hudud, that is, the prescribed penalties for theft and adultery, and so forth, (6) Rights which consist of minor

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

*punishment ('uqubah qasirah), such as excluding the murdered from the inheritance of this victim. This is called "uqubah qasirah" on account of the fact that it inflicts only a financial loss, (7) "Punishments which lean toward worship", such as the penances (kaffarat), (8) exclusive rights, in the sense that they consist of rights alone and are not necessarily addressed to the mukallaf, such as the community right to mineral wealth or to the spoils of war (ghana'im)."*¹³

- b). Hak hamba (*haqq al-'ibad*), yaitu yang terkait dengan kepentingan pribadi seseorang, seperti kompensasi dari harta yang dirusak, hak-hak kepemilikan, dan hak-hak pemanfaatan hartanya sendiri. Karena ia sebagai hak pribadi, maka *mukallaf* berwenang untuk menggugurkannya. Kamali juga mengatakan tentang ini dengan ungkapan:

*"acts which exclusively consist of the rights of men, such as the right to enforce a contract, or the right to compensation for loss, the purchaser's right to own the object he has purchased, the vendor's right to own the price paid to him, the right of pre-emption (shuf'), and so on. To enforce such rights is entirely at the option of the individual concerned; he may demand them or waive them, even without any consideration".*¹⁴

- c). Gabungan antara hak Allah dengan hak hamba, tetapi hak Allah lebih dominan, seperti hukuman untuk tindak pidana *qadẓap* (menuduh orang lain berzina). Dari sisi kemaslahatan dan kehormatan masyarakat, hak ini termasuk hak Allah. Sementara dari sisi menghilangkan rasa malu dari orang yang dituduh, maka hak itu termasuk hak pribadi (hak hamba). Sehubungan dengan itu, Kamali mengatakan sebagai berikut:

"acts which exclusively consist of the rights of the community and those of individuals are combined, while of the two the former preponderate. The right to punish a slanderer (qadhib) belongs ... the basic criterion of

¹³Ibid. h. 28

¹⁴Ibid

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

*distinction between the Right of God and the Right of man is whether it can be exempted by the individual or not ..."*¹⁵

- d). Kompromi antara hak Allah dan hak hamba, tetapi hak hamba lebih dominan, seperti *qisas*. Hak Allah dalam *qisas* berkaitan dengan pemeliharaan keamanan dan penghormatan terhadap darah seseorang yang tidak halal dibunuh, sedangkan hak pribadi hamba adalah menjamin kemaslahatan pihak ahli waris korban, karena dalam pelaksanaan *qisas* semuanya diserahkan dengan sepenuhnya kepada ahli waris korban. Bagi mereka ada hak untuk menggugurkan hukuman, atau meminta alternatif hukuman lain. Lagi-lagi Kamali mengatakan sebagai berikut:

*"There are matters in which public and private rights are combined but where the latter preponderate. Retaliation (qisas), and blood-money (diyah) of any kind, whether for life or for grievous injury, fall under this category of rights. The community is entitled to punish such violation, but the right of the heirs in retaliation and in diyah for erroneous killing, and the right of the victim in respect of diyah for injuries, is preponderant in view of the grievance and loss that they suffer as a result. The guardian (wali) of the deceased, in the case of qisas, is entitled to pardon the offender or to accept a compensation from him. But the state, which represents the community, is still entitled to punish the offender through a ta'zir punishment even if he is pardoned by the relatives of the deceased".*¹⁶

e. Mahkum 'alaih/The Receiving of the hukm

Yang dimaksud dengan *mahkum 'alaih* adalah seseorang yang perbuatannya dikenai titah Allah Swt, yang kemudian disebut

¹⁵Ibid., h. 28

¹⁶Ibid

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

dengan *mukallaf*.¹⁷ Secara bahasa, *mukallaf* berarti yang dibebani hukum. Dalam istilah *usu liyyun*, *mukallaf* disebut juga dengan *mahkum 'alaih*. *Mukallaf* adalah orang yang telah dianggap mampu bertindak hukum, baik yang berhubungan dengan perintah Allah, maupun larangan-Nya.

Dengan kata lain, *mahkum 'alaih* adalah orang yang kepadanya diberlakukan hukum. Hashim Kamali berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *mahkum 'alaih* adalah "the person to whom the hukm is addressed, and it looks into the question of whether he is capable of understanding the demand that is addressed to him and whether he comprehends the grounds of his responsibility (*taklif*).¹⁸

Sebelum membahas lebih jauh, ada baiknya kita mengetahui terlebih dahulu, sejak kapan perbuatan seseorang dapat dikenai *taklif*. *Usuliyun* sepakat bahwa *taklif* berlaku, manakala memenuhi kualifikasi berikut ini:

1. Mampu memahami khithab *as-Syari'* yang terkandung dalam al-Quran dan Sunah, baik secara langsung atau pun melalui orang lain. Maka, mereka yang tidak mempunyai kemampuan untuk memahaminya, niscaya tidak mungkin untuk melaksanakan *taklif*.
2. Cakap dalam bertindak hukum (*al-abliyyah*). Maksudnya, apabila seseorang belum atau tidak cakap bertindak hukum, maka seluruh perbutannya tidak dapat dimintai pertanggung jawaban, seperti anak kecil, orang gila, orang yang pailit dan orang yang berada di bawah pengampuan (*hajr*).

D. Ahliyyah/Legal Capacity Hukum Syara'

Secara etimologi, *abliyyah* adalah "kecakapan menangani suatu urusan". Secara terminologi, *abliyyah* adalah, "*sifatun yuqadduruha as-*

¹⁷Wahbah Zuhaili, *op.cit.*, h. 158

¹⁸Hashim Kamali, *op.cit.*, h. 32

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

Syari' fi as-syakhsi taj'aluhu mahallan salihan li-khitabin tasyri'in" [suatu sifat yang dimiliki seseorang, yang dihasilkan oleh *Syari'* untuk menentukan seseorang itu telah cakap untuk dikenai tuntutan *syara'*]. Dari definisi ini dapat dipahami bahwa *abliyyah* adalah sifat yang menunjukkan seseorang itu telah sempurna fisik jasmaniahnya dan akal ruhaniannya, sehingga seluruh tindakannya dapat dinilai oleh *syara'*.

Usuliyun membagi *abliyyah* ke dalam dua bentuk, yaitu:¹⁹

1. *Abliyyah al-wujub* (*receptive legal capacity*), yaitu sifat kecakapan seseorang untuk menerima hak-hak yang menjadi haknya, tetapi belum cakap untuk dibebani seluruh kewajiban. Misalnya, apabila seseorang menghibahkan hartanya kepada orang yang memiliki *abliyyah al-wujub*, maka yang disebut terakhir ini telah cakap menerima hibah. *Usuliyun* menyatakan bahwa ukuran yang digunakan dalam menentukan *abliyyah al-wujub* seseorang adalah sifat kemanusiaannya yang tidak dibatasi umur, baligh atau tidak, cerdas atau tidak. *Abliyyah al-wujub* dibagi kepada dua bagian, yaitu:
 - a). *Abliyyah al-wujub an-naqisah*, yaitu ketika seseorang masih berada di dalam kandungan ibunya, ia dianggap memiliki *abliyyah al-wujub* yang belum sempurna, karena hak-hak yang harus diterimanya belum dapat menjadi miliknya sampai terlahir ke dunia.
 - b). *Abliyyah al-wujub al-kamilah*, yaitu kecakapan menerima hak bagi anak yang telah lahir ke dunia sampai ia dinyatakan baligh dan berakal.
2. *Abliyyah al-ada'* (*active legal capacity*), yaitu sifat kecakapan bertindak hukum seseorang yang telah dianggap sempurna untuk mempertanggungjawabkan seluruh perbuatannya, baik positif maupun negatif. Apabila melakukan perbuatan yang dituntut *syara'*, maka ia dianggap telah memenuhi kewajiban dan mendapat pahala. Sebaliknya, jika melanggarnya, ia akan berdosa.

¹⁹Wahbah Zuhaili, *op.cit.*, hh. 163-4

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

Kedua pembahasan *ahliyyah* di atas selengkapanya dapat dilihat dalam uraian Kamali berikut ini:

"Legal capacity is primarily divided into two types; capacity to receive or inhere rights and obligations, referred to as ahliyyah al-wujub, and capacity for the active exercise of rights and obligations, which is referred to as ahliyyah al-ada'. The former may be described as "receptive legal capacity", and the as "active legal capacity" ... receptive legal capacity is vested in every human being, competent or otherwise. An insane person, a foetus in the womb, a minor and a foolish person (safih), whether in good health or in illness; all possess legal capacity by virtue of their dignity as human beings.

Active legal capacity is only acquired upon attaining a certain level of intellectual maturity and competence. Only a person who understands his acts and his words is competent to conclude a contract, discharge an obligation, or be punished for violating the law. Active legal capacity, which is the basis of responsibility (taklif), is founded in the capacity of the mind to understand and to discern. But since intelligence and discernment are hidden qualities which are not readily apparent to the senses, the law has linked personal responsibility with the attainment of the age of majority (bulugh), which is an obvious phenomenon and can be established by factual evidence ...

Receptive legal capacity may either be "deficient" or "complete". The receptive legal capacity of a child in the womb is incomplete in the sense that it can only receive certain rights, such as inheritance and bequest, but cannot bear any obligation toward others. Receptive legal capacity is complete when a person can both have rights and bear obligations. This type of legal capacity is acquired by every human being as of the moment of birth. During its infancy and later stages of childhood, a child is capable of discharging, albeit through his guardian, certain obligations in respect, for example, of maintenance, liability for loss (daman), and payment for services rendered to him".²⁰

Secara umum pesan penting yang dapat kita ambil dari ungkapan di atas adalah bahwa pertanggungjawaban atas hukum dalam

²⁰Hashim Kamali, *op.cit.*, h. 35

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

pandangan Islam harus memenuhi kelengkapan juridis. Yang dimaksud di sini tentunya terpenuhinya rukun dan syarat suatu perbuatan hukum, tidak terdapat halangan untuk melakukannya serta berkemampuan secara hukum untuk melakukan perbuatan tersebut.

Dengan demikian hukum *syara'* merupakan hukum yang lengkap dan komprehensif dalam membahas pertanggungjawaban hukum. Kesemuanya harus dipahami sebagai ketentuan *syar'i* yang dengannya segala perbuatan *mukallaf* dapat benar-benar dilakukan berdasarkan semangat keimanan kepada Tuhan (*the Lawgiver*). Artinya, dengan melakukan perbuatan hukum yang berdasarkan ketentuan *syara'*, berarti *mukallaf* itu mematuhi ajaran agamanya, Islam.

E. Hukum Taklifi; Pengertian, Pembagian dan Mekanismenya

1. Pengertian Hukum Taklifi

Sebagaimana yang telah dimaklumi bahwa hukum *taklifi* adalah tuntutan Allah Swt yang berkaitan dengan perintah untuk berbuat atau perintah untuk meninggalkan suatu perbuatan. Terdapat perbedaan bentuk hukum ini antara yang dikemukakan oleh Jumhur ulama/*Mutakallimun* dengan yang dikemukakan oleh Hanafiyyah. Perbedaan itu berawal dari sisi kekuatan dalil hukum itu sendiri.

Bagi kalangan Jumhur ulama, hukum *taklifi* berkisar pada lima bentuk hukum, yaitu *ijab*, *nadb*, *ibahah*, *karahah*, dan *tabrim*.²¹ Sedangkan di kalangan Hanafiyyah hukum *taklifi* mempunyai tujuh bentuk hukum, yaitu:²²

1. *Ijtihad*, yaitu tuntutan Allah kepada *mukallaf* untuk dilaksanakan melalui tuntutan yang pasti dan didasarkan atas dalil yang *qat'i* pula, baik dari segi periwayatan maupun dari segi dalalah (kandungannya). Misalnya, tuntutan untuk melaksanakan salat dan membayar zakat. Ayat dan hadis yang mengandung

²¹Wahbah Zuhaili, *op.cit.*, hh. 44-5

²²Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Logos, 1997), hh. 285-86

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

tuntutan mendirikan salat dan membayar zakat sifatnya adalah *qat'i*.

2. *Ijab*, yaitu tuntutan Allah kepada *mukallaf* untuk melaksanakan suatu perbuatan, tetapi melalui tuntutan yang bersifat *zanni* (relatif benar), baik dari segi periwayatan maupun dari segi *dalalah* (kandungan) nya. Misalnya, kewajiban membayar zakat fitrah, membaca al-fatihah dalam salat dan ibadah kurban. Kesemuanya, menurut Hanafiyyah, tuntutannya bersifat *ijab* dan wajib dilaksanakan, karena kewajibannya didasarkan kepada tuntutan yang *zanni*.
3. *Nadb*, maksudnya sama dengan Jumhur ulama.
4. *Ibahab*, maksudnya sama dengan Jumhur ulama.
5. *Karahah Tanzihiyyah*, yaitu tuntutan Allah untuk meninggalkan suatu pekerjaan, tetapi tuntutannya tidak dengan pasti. Misalnya, larangan berpuasa pada hari Jum'at. Bentuk ini, sama pengertiannya dengan Karahah di kalangan Jumhur ulama.
6. *Karahah Tahrimiyyah*, yaitu tuntutan Allah untuk meninggalkan suatu perbuatan dengan cara yang pasti, tetapi didasarkan kepada dalil yang *zanni*, baik dari segi periwayatannya maupun dari segi *dalalah*nya. Apabila pekerjaan yang dituntut untuk ditinggalkan tersebut tetap dikerjakan seseorang, maka ia dikenakan ancaman hukuman dosa. Misalnya, tuntutan Allah untuk meninggalkan jual beli ketika panggilan salat Jum'at telah terdengar (Q.s. 62 :9). Oleh Muhammad ibn al-Hasan as-Saibani (w. 804 M.) dikatakan bahwa bentuk hukum ini sama pengertiannya dengan haram dalam perspektif Jumhur ulama.
7. *Tabrim*, yaitu tuntutan untuk meninggalkan suatu pekerjaan secara pasti dan didasarkan pada dalil yang *qat'i*, baik dari segi periwayatannya maupun dari segi *dalalah*nya. Misalnya, larangan membunuh jiwa (Q.s. 17:23) dan melakukan perzinahan (Q.s. 24:2).

Demikianlah dapat kita saksikan bahwa meskipun terdapat urai-

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

an yang terkesan elaboratif dari Hanafiyyah, namun dalam beberapa terma hukum yang dipergunakannya terdapat kesamaan-kesamaan pengertian. Kelihatan dengan jelas bahwa perbedaan di antara Jumhur dengan Hanafiyyah hanya berputar pada penamaan terma hukum, bukan pada signifikansi substansialnya.

Oleh sebagian ahli usul berpendapat bahwa, akibat dari perbedaan bentuk hukum yang bertolak dari sisi kekuatan dalil hukum, maka beberapa konsekuensi hukum berikut ini layak dipertimbangkan, yaitu sebagai berikut:

1. Apabila suatu tuntutan *fard* atau *tahrim* diingkari, menurut Hanafiyyah hukumnya kafir; karena hukum *fard* atau haram ditetapkan berdasarkan dalil yang *qat'i* yang tidak ada takwil terhadapnya. Apabila tuntutan *ijab* diingkari, maka orang tersebut tidak dihukumkan kafir; karena hukum wajib ditetapkan berdasarkan *dalil zanni*. Sementara itu, bagi Jumhur, mereka tidak membedakan antara *fard* dengan wajib. *Dus*, orang yang mengingkari sesuatu yang *fard*, wajib dan haram, tetap dihukumkan kafir.
2. Hanafiyyah mengatakan bahwa apabila seseorang meninggalkan pekerjaan *fard* dalam suatu ibadah, maka ibadahnya batal dan ia wajib mengulanginya dari awal. Misalnya, seseorang meninggalkan ruku' atau sujud dalam salat (hukum keduanya *fard*), maka salatunya batal dan wajib mengulanginya dari awal. Akan tetapi, apabila yang ditinggalkan itu pekerjaan wajib, maka tidak batal walaupun dianggap tidak sempurna. Misalnya, meninggalkan bacaan surat *al-fatihah* dalam salat. Bagi mereka yang tidak membacanya, menurut mereka, salatunya kurang sempurna; ia boleh mengulanginya atau pun melanjutkan salatunya, meskipun ia tetap dianggap berdosa karena telah meninggalkan sesuatu yang wajib. Sementara bagi Jumhur berpendapat bahwa apabila salat yang wajib atau yang *fard* ditinggalkan, maka salatunya batal, karena mereka tidak membedakan antara yang *fard* dengan wajib. Oleh karenanya, apabila seseorang meninggalkan *al-Fatihah* dalam salat, maka salatunya batal dan ia wajib mengulangi salatunya.

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

3. Perbuatan yang masuk dalam *karahah at-tahrimiyyah*, menurut Hanafiyyah, apabila dikerjakan mendapat dosa, sekalipun orang yang mengingkarinya tidak dihukumkan kafir. Sedangkan perbuatan yang termasuk *karahah at-tanfi'ziyyah*, pelakunya tidak dihukum, tidak dicela dan tidak dikenai dosa, melainkan perbuatan itu tidak termasuk perbuatan yang bernilai utama. Bagi Jumhur, karahah itu hanya satu bentuk saja; pelakunya tidak diancam hukuman, tetapi cukup dicela. Sedangkan karahah at-tahrimiyyah dalam terma Hanafiyyah, sama dengan hurmah dalam terma Jumhur.

Berdasarkan beberapa konsekuensi hukum di atas, kita perlu memberikan catatan penting seputar perbedaan tersebut, yaitu:

1. Jumhur ulama membagi hukum *mandub* dan *makruh* kepada beberapa tingkatan. Misalnya, *sunnah mu'akkadah* dan *sunnah ghair al-mu'akkadah*. Namun demikian, mereka tidak menempatkan pembagian ini sebagai bagian tersendiri dari hukum *taklifi*.
2. Perbedaan antara *fard* dengan wajib menimbulkan implikasi yang membingungkan. Misalnya, membaca *al-Fatihah* dalam salat. Apabila pembagian tersebut diikuti, akibatnya adalah bacaan itu *fard* bagi Rasul Saw. dan sahabat yang langsung menerima dan mendengar hadis tersebut. Maka, kalau tidak dibaca, salatnya batal. Sedangkan bagi sahabat yang lain; tidak menerima dan mendengar langsung bunyi hadis itu, maka apabila ditinggalkan tentunya tidak membatalkan salatnya. Hal ini jelas tidak diterima *syara'*, karena tidak ada perbedaan antara Rasul Saw. dengan para sahabat yang mendengar dan menerima hal tersebut atau juga kaum muslimin lainnya bahwa *al-Fatihah* adalah wajib dalam salat.
3. Hukum-hukum *syara'* yang bersifat *qat'i*, baik dari segi periwayaannya maupun dari segi dalalahnya sangat terbatas. Hal ini juga membawa implikasi, yakni terbatasnya hukum *fard* sebagaimana yang dikemukakan Hanafiyyah.
4. Perbedaan *lafaz fard* dengan wajib secara etimologi tidak

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

membawa pengaruh dalam hukum dan tidak bisa dikuatkan salah satu di antara keduanya, karena pembicaraan para ulama usul tentang *fard* dan wajib adalah dalam pengertian terminologisnya. Di samping itu, al-Quran menggunakan kedua lafaz tersebut (*fard* dan wajib) untuk makna yang sama.

5. Perberbedaan *lafaz fard* dan wajib di kalangan kedua aliran tersebut semata-mata perbedaan lafaz dan istilah. Al-Amidi mengatakan bahwa "*wa bi al-jumlah fa al-mas'alah lafdziyyah*"²³ [prinsipnya, perbedaan itu semata bersifat lafaz]. Senada dengan itu, al-Mahalli berucap, "*wahuwa ayy al-khilafu lafdziyyun, ayy 'aidun ila al-lafdz wa at-tasmiyyah*" [Hal tersebut hanya perbedaan lafaz, yakni kembali kepada persoalan lafaz dan terma].

Dari uraian di atas dapat dikatakan secara aman bahwa hukum *taklifi* di kalangan Jumhur ada lima, yaitu wajib, *nadb*, *karahah*, *hurmah* dan *ibahah*. Sedangkan di kalangan Hanafiyyah ada tujuh, *fard*, wajib, *nadb*, *ibahah*, *karahah tanzi'ib*, *karahah tabrim* dan *tabrim* (haram).

2. Pembagian Hukum Taklifi

a. Wajib (The obligatory) dan Pembagiannya

Abu Zahrah memberikan definisi wajib sebagai suatu perintah yang harus dikerjakan; orang yang meninggalkannya dikenakan ancaman dosa.²⁴ Oleh ulama usul mendefinisikan wajib sebagai suatu perintah, di mana orang yang meninggalkan perbuatan tersebut adalah tercela. Selanjutnya, Abu Zahrah memberikan komentar terhadap dua definisi di atas. Ia mengatakan bahwa definisi tersebut adalah definisi atau *ta'rif bi ar-rasm*, sementara yang dikehendaki adalah lebih dari itu, yakni definisi atau *ta'rif bi al-had*.

Definisi pertama berkaitan dengan penjelasan hasil dan konklusi, sedangkan yang kedua lebih kepada hakikat atau essensialnya. Maka menurutnya, ada baiknya diperhatikan definisi yang diungkapkan

²³Saifuddin Muhammad al-Amidi, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), h. 27

²⁴Abu Zahrah, *op.cit.*, h. 26

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

oleh al-Amidi dalam kitabnya *al-Ibkam fi Usul al-Ahkam*, yang mengatakan bahwa wajib (*the obligatory*) syar'i adalah perintah Allah, yang apabila ditinggalkan akan menyebabkan timbulnya cercaan menurut syara'.²⁵

Wajib terbagi menjadi beberapa bagian, dan setiap bagian dapat ditinjau dari segi tertentu, seperti segi waktu, *zatiyah* hukum yang diperintahkan, umum-khususnya perintah, dan segi kadar/ukuran perintah.

1). Pembagian wajib ditinjau dari segi waktu pelaksanaan²⁶

- a). *Wajib mutlak/the absolute* wajib, yaitu sesuatu yang dituntut oleh Syari' untuk dilaksanakan oleh *mukallaf* tanpa ditentukan waktu pelaksanaannya. Misalnya, kewajiban membayar *kaffarat* sumpah. Maka, bagi *mukallaf* yang melanggar sumpahnya, ia boleh mengkompensasinya kapan saja.
- b). *Wajib mu'akkat/the contingent on a time-limit*, yaitu kewajiban yang harus dilaksanakan oleh *mukallaf* pada waktu-waktu yang telah ditentukan. Misalnya kewajiban salat dan puasa. Waktu tertentu dalam pelaksanaannya berimplikasi kepada pemenuhan kewajibannya. Dan kewajiban dalam jenis ini dibagi ke dalam tiga durasi, yaitu:
 - (1). *Wajib al-mu'akkat bi waktin mudayyiqin* [kewajiban yang mempunyai batas waktu yang sempit]. Artinya kewajiban yang waktu pelaksanaannya secara khusus diperuntukkan pada suatu amalan; waktunya tidak dapat digunakan untuk memenuhi kewajiban lain. Seperti puasa Ramadan, maka harus dilaksanakan sebulan penuh. Tidak dapat diselingi dengan puasa sunat atau kompensasi puasa yang tertinggal.
 - (2). *Wajib al-mu'akkat bi waktin muwassa'* [kewajiban yang

²⁵Saifuddin Muhammad al-Amidi, op.cit., h. 30

²⁶Wahbah Zuhaili, op.cit., hh. 49-50

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

mempunyai batas waktu pelaksanaan yang lapang]. Artinya, kewajiban yang ditentukan waktunya, tetapi waktu pelaksanaannya lapang. Dalam waktu yang lapang itu, beberapa amalan dapat dilakukan. Misalnya, waktu-waktu yang ditentukan untuk melaksanakan salat. Ketika masuk waktu zuhur, maka seorang mukallaf dapat melaksanakan salat zuhur sekaligus salat sunat.

- (3). *Wajib al-mu'akkat dzu as-Syibhaini* [kewajiban yang mempunyai dua bentuk waktu]. Yaitu, kewajiban yang mempunyai waktu yang lapang, tetapi dapat digunakan untuk amalan sejenis secara berulang-ulang. Misalnya, waktu haji adalah lapang dan bagi seorang mukallaf dapat melaksanakan beberapa amalan haji pada waktu itu secara berulang-ulang. Meskipun demikian, amalan yang dilakukan berulang-ulang itu, tidaklah diperhitungkan syara' sebagai sebuah kewajiban.

2). Pembagian wajib ditinjau dari segi ukuran yang diwajibkan²⁷

- a). *al-wajib al-muhaddad/the quantified wajib*, yaitu suatu kewajiban yang ditentukan ukurannya oleh syara' dengan ukuran-ukuran tertentu. Misalnya, jumlah harta yang wajib dizakati dan jumlah rakaat dalam salat.
- b). *al-wajib al-'aini/the wajib into personal*, yaitu kewajiban yang ditujukan kepada setiap *mukallaf*. Misalnya, kewajiban dalam melaksanakan salat.
- c). *al-wajib al-kifa'i/the wajib into collective*, yaitu kewajiban yang ditujukan kepada seluruh *mukallaf*. Namun, apabila telah dikerjakan oleh sebagian dari mereka, maka kewajiban itu dianggap gugur bagi sebagian lainnya. Misalnya, kewajiban dalam salat jenazah.

²⁷Ibid., hh. 59-60

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

3). Pembagian wajib ditinjau dari segi kandungan perintah²⁸

- a). *al-Wajib al-mu'ayyan*, yaitu kewajiban yang terkait dengan sesuatu yang diperintahkan, seperti salat, puasa dan penetapan harga barang dalam transaksi jual-beli.
- b). *al-Wajib al-mukhayyar*, yaitu suatu kewajiban tertentu yang memiliki alternatif dan diberikan kebebasan bagi *mukallaf* untuk memilihnya. Misalnya, *kaffarat* sumpah terdiri atas memberi makan fakir miskin, memberi pakaian mereka, atau memerdekakan budak. Bagi *mukallaf* diberikan kebebasan memilih alternatif dari kewajiban-kewajiban tersebut.
- c). *Mukaddimah wajib*, yaitu perbuatan yang dilakukan sebelum melakukan kewajiban. Maksudnya adalah kewajiban itu tidak dapat dilaksanakan atau tidak sah manakala tidak didahului oleh pendahuluan (*mukaddimah*) tersebut. Atau dengan kata lain, sesuatu yang tergantung kepadanya pelaksanaan dari suatu kewajiban. *Mukaddimah wajib* disebut juga dengan *wasilah wajib*. Misalnya, melakukan *wudu'* (*the ablution*) untuk salat. *Wudu'* tidak mungkin dilakukan kecuali dengan adanya air. Kalu ketiadaan air, maka kompensasinya melalui *tayammum*. Maka dengan demikian, Ketersediaan air disebut dengan *mukaddimah wajib* atau *wasilah wajib* bagi pelaksanaan *wudu'*. *Mukaddimah wajib* ada dua, yaitu sebagai berikut:
 - (1). *Mukaddimah wajib* yang terletak di luar usaha dan kemampuan *mukallaf*. Karenanya, *mukallaf* tidak dipaksakan untuk mengadakannya. Misalnya, tergelincirnya matahari pertanda datangnya wajib salat zuhur. Maka, *mukallaf* tidak diharuskan untuk menggelincirkannya supaya dapat melaksanakan kewajiban salat zuhur.
 - (2). *Mukaddimah wajib* yang pelaksanaannya berada

²⁸Ibid., hh. 60-4

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

dalam usaha dan kapasitas *mukallaf*. Umpamanya, melaksanakan *wudu'* sebagai mukaddimah atas sahnya salat zuhur.

b. Cara Mengetahui Wajib

Untuk mengetahui apakah suatu titah Allah itu wajib (*the obligatory*) atau tidak, usuliyun melakukan penelitian atas beberapa bentuk redaksi yang digunakan *Syari'*. Di antaranya adalah serbagai berikut:²⁹

1. Melalui lafaz "*amr*" (perintah), seperti Firman Allah "*aqimu as-salat wa atu az-zakat*". Lafaz "*aqimu*" dan "*atu*" adalah lafaz yang menunjukkan perintah (bentuk fi'il amr). (Q.s.2:110).
2. Melalui lafaz perintah itu sendiri, seperti Firman Allah "*inna Allah ya'muru bi al-'adli wa al-ihsan*" [sesungguhnya Allah memerintahkan untuk berbuat adil dan berbuat baik...]. (Q.s.16:90).
3. Melalui *ism al-fi'il*, seperti kalimat "*alaikum*" (atas kamu), sebagaimana sabda Rasul Saw, "*'alaikum min al-a'mali ma yutiquna fa inna Allah la yamalla hatta tamallu*" ["atas kamu" (lakukanlah) amalan-amalan yang kamu berkemampuan melakukannya, karena Allah tidak akan merasa bosan sampai kamu sendiri yang bosan]. (H.r. Tabrani).
4. Melalui lafaz yang bertujuan untuk melakukan suatu perbuatan dan diiringi dengan ancaman bagi yang tidak menginginkannya, seperti Sabda Rasul Saw, yang berbunyi: "*man wajada sa'atan walam yudabha fala yaqrabanna musallan*" [barang siapa yang berkemampuan, tetapi dia tidak menyembelih kurban, maka jangan mendekati tempat salat kami]. (H.r. Hakim).
5. Melalui redaksi Bahasa Arab lainnya yang menunjukkan tuntutan yang mesti dilaksanakan, seperti Firman Allah yang berbunyi "*wa lillahi 'ala an-sabi hijju al-baiti*" [mengerjakan haji adalah kewajiban manusia kepada Allah, yaitu (bagi) mereka

²⁹Abdul Wahab Khallaf, *op.cit.*, h. 38

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah...]. (Q.s.3:97).

6. Melalui lafaz yang digunakan langsung dalam makna kewajiban, seperti lafaz "*wajaba*", "*kataba*" dan "*farada*", sebagaimana sabda Rasul Saw, yang berbunyi "*farada Rasulallah sallallahu 'alaihi wasallama zakat al-fitr*" [Rasul Saw, memfardukan zakat fitrah...]. (H.r. Bukhari dan Muslim)
7. Melalui *fi'il mudari'* yang dibarengi dengan *lam al-amr* (huruf lam yang memaknakan perintah), seperti Firman Allah Swt, yang berbunyi "*liyunfiq dzu sa'atin min sa'atibi*" [Hendaklah yang mampu memberi nafkah sesuai dengan kemampuannya]. (Q.s.65:7)
8. Melalui lafaz *masdar* yang berarti *fi'il*, seperti Firman Allah Swt, yang berbunyi "*faidda laqitum al-ladzina kafaru fa darba ar-rigab*" [apabila kamu bertemu dengan orang kafir (di medan perang), maka pancunglah leher mereka]. (Q.s.47:4)

2. Mandub (the recommended) dan Pembagiannya

Secara etimologis, *mandub* berarti seruan untuk sesuatu yang signifikan. Secara terminologis, *mandub* ialah sesuatu yang dituntut untuk memperbuatnya secara hukum syara' tanpa ada celaan terhadap yang meninggalkannya secara mutlak. Beberapa istilah yang sinonim dengan *mandub* adalah *sunnah*, *nafl*, *tatawwu'*, *mustahab* dan *mustahsan*.

Mandub terbagi ke dalam beberapa bentuk, yaitu sebagai berikut:³⁰

- a. Pembagian *mandub* ditinjau dari selalu dan tidaknya Nabi Saw, melakukan perbuatan *sunnah*. Dalam bagian ini, maka *sunnah* dibagi ke dalam dua macam, yaitu:
 - 1). *as-Sunnah al-mu'akkadah (the emphatic sunnah)* yaitu perbuatan yang selalu dilakukan oleh Nabi Saw, di samping ada keterangan yang menunjukkan bahwa perbuatan itu bukanlah sesuatu yang *fard*. Umpamanya, salat witir, dua rakaat fajar sebelum salat subuh. *Sunnah* dalam bentuk ini,

³⁰Wahbah Zuhaili, op.cit., hh. 79-80

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

karena kuatnya, sebagian ulama menyatakan bahwa orang yang meninggalkannya dicela, tetapi tidak diancam dengan dosa, karena orang yang meninggalkannya secara sengaja berarti menyalahi *sunnah* yang kerap dilakukan Nabi Saw.

- 2). *as-Sunnah ghair al-mu'akkadah (the supererogatory sunnah)*, yaitu perbuatan yang pernah dilakukan oleh Nabi Saw, tetapi beliau tidak melazimkan dirinya untuk berbuat demikian. Umpamanya, memberikan sedekah kepada orang miskin, salat sunat 4 rakaat sebelum zuhur dan sebelum asar. Untuk perbuatan jenis ini kerap dipergunakan terma *nafl*, *mustahab*, *ibsan* dan *tatawwu'*.
- b. Pembagian *mandub* ditinjau dari segi kemungkinan meninggalkan perbuatan³¹
 - 1). *Sunnah badiyya*, yaitu perbuatan yang dituntut untuk melakukannya karena begitu besar faedah yang didapat dari pelaksanaannya, dan orang yang meninggalkannya dinyatakan sesat dan tercela; bahkan bila satu kelompok sengaja meninggalkannya secara terus-menerus, maka kelompok itu harus diperangi. Ini adalah jenis yang memberikan kelengkapan dari kewajiban keagamaan. Umpamanya, salat berjamaah, salat hari raya, azan dan iqamat.
 - 2). *as-Sunnah az-Zaidah*, yaitu *sunnah* yang bila dilakukan oleh *mukallaf* dinyatakan baik, tetapi bila ditinggalkan, yang meninggalkannya tidak diberi sanksi apa-apa; seperti cara-cara yang biasa dilakukan oleh Nabi Saw, dalam kehidupan sehari-harinya. *Sunnah* bentuk ini tempatnya adalah di bawah derajat sunat *ghairu mu'akkadah*.
 - 3). *as-Sunnah an-nafl*, yaitu suatu perbuatan yang dituntut sebagai nilai tambah atas perbuatan wajib (*the obligatory*), seperti salat sunat 2 rakaat yang mengimbangi salat wajib, salat tahajjud, witir dan sebagainya.

³¹*Ibid*

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

a. Cara Mengetahui Mandub

Adapun beberapa redaksi yang menunjukkan mandub dapat diketahui dengan beberapa langkah sebagai berikut:³²

1. Melalui lafaz "yusannu" (disunatka) atau "yundabu" (dianjurkan) seperti sabda Rasul Saw, yang berbunyi "sanantu lakum qiyamahu" [disunatkan bagi kamu salat malamnya ...] (H.r. Nasa'i dan Ibn Majah).
2. Melalui tuntutan yang tidak tegas, yaitu dengan lafaz perintah yang diiringi dengan adanya indikasi yang memalingkan perintah tersebut dari yang bernada wajib kepada sekedar anjuran. Misalnya, Firman Allah Swt, yang berbunyi "ya ayyuha al-ladzina amanu idza tadayantum bidainin ila ajalin musammafa aktububu" [Wahai orang yang beriman, apabila kamu bermu'malah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, maka hendaklah menuliskannya...]. (Q.s.2:282).
3. Melalui tuntutan untuk dilakukan dengan segera, tetapi tidak dibarengi dengan sanksi, seperti membaca beberapa potong ayat al-Quran pasca pembacaan al-Fatihah. Membaca ayat al-Quran diperintahkan oleh syara', tetapi perintah itu tidak diiringi dengan sanksi.
4. Melalui suatu perbuatan yang dilakukan oleh Rasul Saw, tetapi tidak dikerjakannya secara terus-menerus, melainkan hanya beberapa kali saja, lalu ditinggalkan. Misalnya, salat yang dikerjakan empat rakaat sebelum salat isya, puasa setiap Kamis dan Jum'at dalam setiap Minggu dan sebagainya.
5. Melalui ungkapan-ungkapan lain yang menunjukkan perintah itu tidak mengikat, juga tidak pasti. Misalnya, sabda Rasul Saw, yang berbunyi "man tawadda'a yauma al-jum'ah fabiha wana'imat, wa manightasala fa al-ghaslu afdalu" [siapa yang berwudu' pada hari Jum'at, tidak apa-apa; ia mendapat nikmat, dan siapa yang mandi (hari itu), maka mandi itu lebih afdal]. (H.r. Ahmad Ibn Hanbal, Abu Daud, Turmudzi dan Nasas'i).

³²Wahbah Zuhaili, loc.cit.

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

3. Haram (the forbidden) dan Pembagiannya

Secara etimologi, haram berarti sesuatu yang dilarang mengerjakannya. Sedangkan secara terminologi, defisi haram dapat dilihat dari dua batasan, yaitu: pertama, dari segi batasan dan esensinya. Pada batasan ini, haram berarti "sesuatu yang dituntut syari' untuk ditinggalkan melalui tuntutan secara pasti dan mengikat". Kedua, ditinjau dari segi bentuk dan sifatnya. Maka, yang dimaksud dengan haram adalah "suatu perbuatan yang pelakunya dicela".³³

Dari definisi di atas dapat dipahami bahwa haram adalah ketentuan Allah Swt, bagi mukallaf yang manakala dikerjakan akan diancam dengan dosa, tetapi jika ditinggalkan akan memberikan kebaikan dengan pahala. Beberapa bentuk redaksi haram dapat ditemukan dalam beberapa terma, yakni "al-mahdzur", "ma'siyat", "d'aul", "mamnu", "al-qabih", "sayyi'ah", "itsmi", dan "al-mazjur anhu".

Sama halnya dengan wajib dan mandub diatas, bahwa haram juga mempunyai macam-macamnya. Secara umum tentang ini dapat dilihat pandangan Kamali berikut ini:

"Haram is divided into two types: (a) haram lidhatib or that which is forbidden for its own sake, such as theft, murder, adultery, marrying a close relative and performing salah without an abolition, all of which are forbidden for their inherent enormity; and (b) haram lighairi, or that which is forbidden because of something else ... A consequence of this distinction between the two varieties of haram li-dhatib, such as marriage to one's sister or the sale of dead dardasses, is null and void an initio (batil), whereas violating a prohibition which is imposed owing to an extraneous factor is fasid (irregular) but not batil, and such may fulfill its intended legal purpose ... Another consequence of this distinction is that haram lidhatib is not permissible save in cases of dire necessity (darurah) of a kind which threatens the safety of the "five princiles" of life, religion, intellect, lineage and property. In this way, uttering a

³³Wahbah Zuhaili, op.cit., h. 80

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

*word of infidelity, or drinking wine, is only permitted when it saves life. Haram li-gharib, on the other hand, is permissible not only in cases of absolute necessity but also when it prevents hardship. Thus a physician is permitted to look at the private parts of a patient even in the case of illness which do not constitute an immediate threat to life.*³⁴

Benar bahwa apa yang diungkapkan oleh Kamali di atas, haram dibagi dua, yaitu:

1. Haram *li-zatibi*, yaitu suatu keharaman langsung dan sejak semula telah ditentukan oleh Syari' bahwa yang demikian itu haram. Misalnya, mencuri, membunuh, berzina, meminum minuman keras dan memakan harta anak yatim. Dalam contoh tersebut, keharamannya terletak pada zat atau esensi perbuatan itu sendiri. Akibatnya adalah, melakukan transaksi dengan sesuatu yang haram *li-zatibi* ini hukumnya batal. Maka, memperjualbelikan barang yang haram *li-zatibi* status hukumnya adalah tidak sah berikut tidak mempunyai konsekuensi hukum.
 2. Haram *li-ghairibi*, yaitu sesuatu yang pada mulanya di^{syari'}atkan, tetapi dibarengi oleh sesuatu yang bersifat *mudarat* bagi manusia, maka keharamannya adalah disebabkan oleh mudarat tersebut. Misalnya, melaksanakan salat dengan busana hasil *ghasab* (mengambil barang lain tanpa izin), melakukan jual-beli pada saat azan Jum'at berkumandang dan puasa pada Hari Raya Idul Fitri.
- Dari dua bentuk haram ini, kita dapat memahaminya secara tegas bahwa jika keharaman itu terletak pada hakikat, esensi perbuatan yang haram itu sendiri, maka itulah yang dimaksud dengan haram *li-zatibi*. Sebaliknya ada keharaman yang justru tidak terletak pada esensi perbuatan itu, tetapi terkait dengan sesuatu yang berada di luar esensi yang dinamakan dan akibatnya berbentuk kemafsadatan, inilah yang dinamakan dengan haram *li-ghairibi*.

Penting untuk dicatat bahwa antara kedua bentuk haram ini, memiliki perbedaan-perbedaan signifikan. Perbedaan-perbedaan

³⁴Hashim Kamali, *op.cit.*, h. 43

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

tersebut berguna untuk lebih memahami secara dalam esensi masing-masing serta pertimbangan dan akibat hukum yang ditimbulkannya. Perbedaan tersebut ditinjau dari dua segi, yaitu dari segi pengaruhnya terhadap hukum *wad'i* dan segi pengecualian terhadap hukum larangan.

1. Pengaruhnya terhadap hukum *wad'i*.

Haram *zatiyah*, haram *li-zatibi* bila berkaitan dengan rukun akad mengakibatkan batalnya akad tersebut. Misalnya, larangan jual-beli *khamar*, memakan bangkai, dan daging babi. Pelanggaran terhadap larangan tersebut berimplikasi kepada batalnya akad. Sementara pada haram *ghairu zatiyah*, haram *li-ghairi zatibi* tidak menyebabkan batalnya akad. Ini pendapat Jumhur. Maka, pelanggaran terhadap larangan jual-beli pada saat azan Jum'at berkumandang, tetap berlaku, hanya saja mukallaf dikenakan ancaman dosa.

2. Pengecualian terhadap hukum larangan

Sesuatu yang terlarang secara *zatiyah* berarti haram dan berdosa melakukannya. Yang dikecualikan dalam hukum dosa itu hanyalah terhadap orang-orang yang melanggar larangan karena darurat, dalam arti akan merusak salah satu unsur daruri yang lima prinsip, bila dilakukan. Misalnya, haram meminum *khamar* termasuk haram *zatiyah*, yang melakukannya dikenakan dosa karena dapat merusak akal. Tetapi, manakala dikerjakan karena pertimbangan keselamatan jiwanya, maka tidak dikenakan dosa dikarenakan darurat.

Pada sisi lain, ternyata haram juga dibagi dari sudut jenis perbuatan yang haram dikerjakan. Untuk jenis ini, haram dibagi dua, yaitu haram *mu'ayyan* dan haram *al-mukhayyar*. Untuk lebih jelas, mari kita lihat batasan-batasan keduanya.

1. Haram *al-mu'ayyan*, yaitu haramnya keseluruhan perbuatan berdasarkan larangan *Syari'* dan dikenakan sanksi hukuman atas perbuatan tersebut. Misalnya membunuh, durhaka pada ibu-bapak dan menyembah berhala (*syirik*).

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

2. Haram *al-mukhbayyar*, yaitu haramnya perbuatan tidak pada keseluruhan perbuatan, melainkan hanya pada salah satu dii antara dua perbuatan. Apabila dikerjakan yang satu, maka yang lainnya menjadi haram. Dalam konteks ini, *mukallaf* dapat melakukan beberapa hal, kecuali satu hal yang diharamkan. Misalnya mengawini dua orang wanita yang bersaudara pada waktu bersamaan dan haram bagi pria mengawini seorang ibu yang anak gadisnya telah dinikahinya.

4. Mengetahui Haram (the Forbidden)

Untuk mengetahui haramnya sesuatu perbuatan, maka pemahaman aspek redaksional *nas* menjadi sebuah keniscayaan. Dan, inilah langkah utama yang harus diketahui sebelum memberikan ketetapan bahwa sesuatu itu haram atau tidak. Adapun langkah-langkahnya adalah sebagai berikut.³⁵

- a. Melalui lafaz *tahrim* atau yang seakar kata dengannya. Misalnya Firman Allah Swt, yang berbunyi "*hurrimat 'alaikum ummahatukum ...*" [Diharamkan bagimu (menikahi) ibu-ibu kamu ...] (Q.s. 4 :23).
- b. Melalui *sigbat an-nahy*. Secara umum kata "*nahy*" berfaedah kepada haram. Misalnya Firman Allah Swt, yang berbunyi "*wa la taqrabu al-fawahisy ma dz-habara minha wama bathan...*" [Dan janganlah kamu mendekati perbuatan-perbuatan yang keji, baik yang tampak (jelas) maupun yang tersebunyi...] (Q.s. 6:151).
- c. Melalui tuntutan yang mengajak untuk dijauhi. Misalnya Firman Allah Swt, yang berbunyi "*ya ayyuha al-ladzina amanu innama al-kehamru wa al-maysiru wa al-ansabu wa al-azalamu rijsun min 'amal as-syaithan fa ajtanibuh...*" [Hai orang-orang yang beriman sesungguhnya (meminum) *kehamar*, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan anak panah, adalah keji dan perbuatan syaitan, maka jauhilah ...] (Q.s.5:90)

³⁵ Abdul Wahab Khallaf, *op.cit.*, h. 40

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

- d. Melalui lafaz "*la tabillu*" (tidak dihalalkan), seperti Firman Allah Swt, yang berbunyi "*fa in thallaqaba fa la tabillu labu min ba'du hatta tankiba zanjana ghairahu...*" [Kemudian jika suami mentalaknya (sesudah talak kedua), maka perempuan itu tidak halal baginya, sampai ia kawin dengan laki-laki yang lain...] (Q.s.2:23).
- e. Melalui adanya ancaman hukuman dari suatu perbuatan, baik di dunia maupun di akhirat. Misalnya, Firman Allah Swt, yang berbunyi "*wa al-ladzina yarmuna al-muhsanatu summa lam ya'tu bi arba'ati syubada'i fa ajliduhum tsamanina jaldatan wa la taqbalu labum syahadatan abada wa ulaika hum al-fasiqun*" [Dan orang-orang yang menuduh perempuan-perempuan yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu menerima kesaksian mereka selama-lamanya. Merekalah orang-orang yang fasik] (Q.s.24:4)
- f. Melalui lafaz yang menunjukkan pengingkaran terhadap suatu pekerjaan dengan pengingkaran yang sangat ditekankan, seperti ungkapan "*ghadaballahu*" (Allah murka), "*la'anallahu*" (Allah melaknat) dan "*haraballahu*" (Allah memerangi).

5. Makruh (the abominable) dan Pembagiannya

Hashim Kamali memberikan definisi tentang makruh, yaitu "*a demand of the Lawgiver which requires the mukallaf to avoid something, but not in strictly prohibitory terms*". Kemudian, dengan ungkapan yang lugas, ia juga mengatakan sebagai berikut:

"*Makruh is the opposite of mandub, which means that neglecting the mandub amounts to makruh. Since makruh does not constitute a binding law, we merely say that omitting something which is makruh is preferable to committing it. The perpetrator of something makruh is not liable to punishment, and according to majority of ulema, he does not incur moral blame either. The Hanafis are in agreement with the majority view in respect of only one of the two varieties of makruh, namely makruh tanzihi, but not in regard to makruh tabrimi. The*

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

latter, according to Hanafis, entails moral blame but not punishment. The ulema are all in agreement that anyone who avoids the *makruh* merits praise and gains closeness to God."³⁶

Secara esensi, *makruh* adalah "*ma thalaba as-Syari' tarkahu thalaban ghaira jazimin*" [sesuatu yang dituntut *Syari'* untuk meninggalkannya, tetapi tidak melalui cara yang tegas (pasti)]. Sedangkan dari segi bentuk dan sifatnya, *makruh* berarti "*ma yumdahu tarikuhu wa yudhammu fa'iluhu*" [sesuatu yang apabila ditinggalkan mendapat pujian, dan apabila dikerjakan pelakunya mendapat celaan].³⁷

Dari paparan di atas, dapatlah dipahami bahwa *makruh* adalah ketentuan *syara'* yang bersifat tidak pasti tentang sesuatu perbuatan yang dilarang, tetapi apabila dilakukan *mukallaf* dikenakan celaan *syara'*. Sebagaimana juga disebutkan oleh Kamali, bahwa bagi Hanafiyyah *makruh* dibagi ke dalam dua bentuk, yaitu *makruh tanzih*, *al-karabah at-tanzihyyah* dan *makruh tabrim*, *al-karabah at-tabrimyyah*.

1. *Makruh tanzih*, *al-karabah at-tanzihyyah*, yaitu sesuatu yang dituntut *Syari'* untuk ditinggalkan, tetapi melalui pernyataan *nas* yang tidak tegas. Sebagaimana telah diuraikan di pembahasan yang lalu bahwa *makruh tanzih* dalam perspektif Hanafiyyah adalah sinonim dengan maksud *makruh* dalam tinjauan Jumhur.

Kamali sekali lagi mengatakan tentang hal ini, sebagai berikut:

"The difference between the Hanafis and the majority of ulema relates to the nature of the evidence on which the *makruh* is founded. When a prohibition is conveyed in an imperative demand of the Lawgiver but there is some doubt over its authenticity or meaning, the majority of ulema classify it as *haram*, whereas the Hanafis classify it as *makruh tahrimi*. The Hanafi position in regard to the division of *makruh* into these two types is essentially similar to their approach in regard to drawing a distinction between *fard* and *wajib*."³⁸

³⁶Hashim Kamali, *op.cit.*, h. 47

³⁷Wahbah Zuhaili, *op.cit.*, h. 83

³⁸Hashim Kamali, *loc.cit.*

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

2. *Makruh tabrim*, *al-karabah at-tabrimyyah*, yaitu tuntutan *Syari'* untuk meninggalkan sesuatu perbuatan melalui ungkapan yang tegas (pasti), tetapi dengan menggunakan *dalalah* yang *zanni*. Misalnya, larangan memakai sutera dan emas bagi pria.

5. Mubah (the permissible) dan Pembagiannya

Kita sering mendengar beberapa kata, seperti *halal*, *jaiiz* dan *mutlak*. Kesemua ini merupakan sinonim dari kata *mubah*. Secara bahasa maknanya adalah boleh. *Mubah* adalah "*ma khayyara as-Syari' al-mukallafa baina fi'lihi wa tarkihi*" [sesuatu yang diberikan oleh *Syari'* kepada *mukallaf* untuk melaksanakan atau pun tidak melaksanakan]. Dari sini kelihatan bahwa *mubah* adalah perbuatan yang sama sekali tidak ada ketentuan hukumnya dari *Syari'*, apakah diperintah, dilarang dan sebagainya. Dengan kata lain, tidak ada ketentuan *Syari'* yang menuntut untuk dikerjakan, begitu menuntut untuk ditinggalkan. *Mubah* sama dengan perbuatan dalam kategori *netral*.

Usuliyun berpendapat, dilihat dari segi keterkaitannya dengan mudarat dan manfaat, ada tiga pembagian *mubah*, yaitu sebagai berikut:

1. *Mubah* yang apabila dilakukan atau tidak dilakukan oleh *mukallaf*, tidak mengandung mudarat, seperti makan, minum, berpakaian dan berburu.
2. *Mubah* yang apabila dilakukan oleh *mukallaf* tidak ada mudaratnya, sedangkan perbuatan itu sendiri pada dasarnya diharamkan. Misalnya, memakan bangkai dan babi dalam keadaan darurat.
3. Sesuatu yang apada dasarnya bersifat *mudarat* dan tidak boleh dilakukan menurut *syara'*, tetapi Allah memberikan kemaafan kepada *mukallaf*, sehingga perbuatan tersebut menjadi mudah. Misalnya, mengerjakan perbuatan haram sebelum muslim.

Di samping itu, Abu Ishaq as-Syatibi, penulis kitab *al-Muwafaqat*, memberikan pembagian tersendiri tentang *mubah*, yakni dari segi

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

statusnya yang bersifat *juẓ'i* dan *kulli*, sebagai berikut:³⁹

1. *Mubah bi al-juẓ'i al-matblub bi al-kulli 'ala jibat al-wujub*, yaitu hukum mubah yang secara parsial dapat berubah menjadi wajib, apabila dilihat dari keseluruhan atau kepentingan umat secara luas. Misalnya, makan, minum dan berpakaian. Pada dasarnya perbuatan itu *mubah*, tetapi apabila seseorang meninggalkannya sama sekali (secara *kulli*), maka pekerjaan itu termasuk kategori wajib baginya, bukan mubah lagi.
2. *Mubah bi al-juẓ'i al-matblub bi al-kulli 'ala jibat al-mandub*, yaitu hukum mubah secara *juẓ'i* berubah menjadi *mandub*, apabila dilihat dari segi *kulli*. Misalnya, dalam masalah makan dan minum melebihi kebutuhan. Sekalipun hukum makan dan minum *mubah*, tetapi apabila ditinggalkan bisa berubah menjadi sunat. Artinya, jika seseorang memiliki kelebihan harta, makan dan minum bukan lagi sekedar mengenyangkan saja, tetapi juga harus memperhatikan kualitas dan kuantitasnya. Inilah yang dimaksud dengan *mandub*, sekalipun asal hukumnya mubah.
3. *Mubah bi al-juẓ'i al-mubarram bi al-kulli*, yaitu mubah yang secara *juẓ'i* menjadi haram, apabila dilihat dari segi *kulli*. Misalnya, mencela anak dan selalu makan dengan makanan yang lezat. Pada dasarnya, perbuatan itu mubah, akan tetapi menjadi haram, manakala perbuatan itu membawa kemudharatan, seperti makan dengan loba, tamak, rakus atau mencela anak kecil yang berakibat kepada terganggunya daya jiwanya. Maka, asalnya mubah berubah kepada haram.
4. *Mubah bi al-juẓ'i al-makruh bi al-kulli*, yaitu berubahnya hukum *mubah* kepada *makruh*. Misalnya, bernyanyi. Sebagai perbuatan yang mubah, bernyanyi adalah hal yang boleh-boleh saja, tetapi jika dengan bernyanyi menyebabkan tertinggalnya aktifitas-aktifitas yang prioritas atau dapat menurunkan martabat dengan berlaku tidak sopan, maka mubah berubah kepada *makruh*.

³⁹Abu Ishaq asy-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul asy-Syari'ah*, juz I (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.), hh. 140-2

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

Maka dengan demikian, menurut Syatibi, hukum mubah hanya berlaku dalam bentuk *juẓ'i* (*partikular*), sementara pada konteks yang *kulli* (*universal*), hukum mubah sangat tergantung kepada kondisi-kondisi yang mengitari keuniversalnya. Dengan kata lain, hukum mubah dalam konteks *kulli* terkait dengan faktor *kemafsadatan* dan *kemaslahatannya*. Akibatnya, mubah berubah kepada wajib, *mubah* berubah kepada *mandub*, *mubah* berubah kepada haram, dan mubah juga dapat berubah menjadi *makruh*.

5. Cara Mengetahui Mubah

Hukum *mubah* dapat diketahui dengan beberapa cara berikut:⁴⁰

1. Melalui lafaz nas yang *sarih* (tegas/jelas) yang menunjukkan kebolehan untuk melakukan atau memilih antara melakukan atau tidak. Misalnya, ungkapan yang berbunyi "*ij'alu ma syi'tum wa atruku in syi'tum*" [kerjakanlah jika kamu mau, atau tinggalkan kalau kamu mau].
2. Melalui lafaz nas yang menunjukkan tidak dikenakannya dosa jika perbuatan itu dilakukan, seperti ungkapan "*la junaba*" (tidak berdosa) atau "*adam al-haraj*" (meniadakan kesulitan). Misalnya, Firman Allah Swt, yang berbunyi "*fa in kibhtum anla yuqima hududullahi fa la junaba 'alaiha fi ma aftadda bibi ...*" [jika kamu khawatir tidak akan mampu menjalankan hukum-hukum Allah, maka tidak berdosa atas keduanya tentang bayaran yang diberikan oleh isteri untuk menebus dirinya...] (Q.s.2:229).
3. Melalui lafaz yang mengandung perintah untuk melaksanakan sesuatu, tetapi terdapat indikasi yang menunjukkan bahwa perintah itu hanya untuk kebolehan saja. Misalnya, Firman Allah Swt, yang berbunyi "*fa idza qudiyat as-salat fa antasyiru fi al-ardi...*" [apabila kamu telah menunaikan salat (Jum'at), maka bertebaranlah di muka bumi...] (Q.s.62:10).
4. Melalui nas yang menunjukkan kehalalan sesuatu. Misalnya, kehalalan mengonsumsi makanan yang baik, sebagaimana

⁴⁰Abdul Wahab Khallaf, *op.cit.*, h. 49

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

Firman-Nya yang berbunyi "*al-yauma ubilla lakum at-tayyibat wa ta'amu al-ladzina utu al-kitab billun lakum ...*" [pada harti ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Kitab itu halal bagimu...] (Q.s.5:5).

5. Melalui *al-ibahah al-asliyyah*. Maksudnya, sesuatu yang tidak ada dalil yang menunjukkan diperintakan atau dilarang melakukannya. Jadi, selama tidak ada petunjuk tentang kebolehan dan larangannya, maka status hukumnya adalah mubah. Kaidah usul menyatakan, "*al-aslu fi al-asya'i al-ibahah batta yadulla ad-dalilu 'ala talabibi aw tarkibi*" [asal segala sesuatu adalah boleh, kecuali jika ada dalil yang menunjukkan perintah (untuk melakukan) atau melarang (untuk meninggalkan)].

5. HUKUM WADH'I; Pengertian dan Pembagiannya

a. Pengertian Hukum Wadh'i

Baiklah kita balikkan perhatian kita kepada hukum *wadh'i*. Hukum *wadh'i* bukanlah dalam bentuk tuntutan, tetapi dalam bentuk ketentuan yang ditetapkan pembuat hukum sebagai sesuatu yang berkaitan dengan hukum *taklifi* atau merupakan akibat dari pelaksanaan hukum *taklifi* itu. Hashim Kamali dengan nada yang baik menguraikan tentang hukum *wadh'i*. Ia mengatakan sebagai berikut:

"Declaratory law is defined as communication from the Lawgiver which enacts something into a cause (sabab), a condition (shart) or a hindrance (mani') ... The function of declaratory law is explanatory in relation to defining law, in that the former explains the component elements of the latter. Declaratory law thus informs us whether certain facts or events are the cause, condition or hindrance in relationship to defining law ... As noted above, declaratory law is divided into five varieties. The first three are these, namely cause, condition and hindrance ... Two other varieties which are added to these are the azimah (strict law) as opposed to rukhsah (concessionary law), and valid (sahib) as opposed to invalid (batil). To include the first three under al-hukm al-wadh'i is obvious from the very definition of the latter. But classifying

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

the last two divisions, that is, Azimah-rukhsah and sahib-batil, under al-hukm al-wadh'i may need a brief explanation. It is well to point out in this connection that almost every concession that the Lawgiver has granted to the individual is based on certain causes which must be present if the concession is to be utilised".⁴¹

Apa yang diungkapkan oleh Kamali menunjukkan bahwa hukum *wadh'i* mempunyai formulasi hukum tersendiri sama halnya pada formulasi yang dimiliki oleh hukum *taklifi*. Formulasi hukum *wadh'i* ada tujuh, yaitu sebagai berikut:

1. *as-sabab*, yaitu sesuatu yang ditetapkan oleh pembuat hukum menjadi sebab terjadinya hukum *taklifi*. Dengan kata lain, bila sebab itu ada, maka berlakulah hukum *taklifi*. Tetapi sebaliknya, jika sebab tidak ada, maka hukum *taklifi* tidak berlaku. Misalnya kewajiban salat maghrib dihubungkan dengan tenggelamnya matahari. Maka dengan tenggelamnya matahari (sebagai sebab), berarti kewajiban salat maghrib sudah berlaku (*musabbab*).
2. *as-syarat*, yaitu sesuatu yang ditetapkan oleh pembuat hukum menjadi syarat terdapatnya hukum *taklifi*. Dengan kata lain, bila syarat terpenuhi, maka berlaku hukum *taklifi*. Tetapi jika tidak, maka hukum *taklifi* belum berlaku. Kewajiban zakat misalnya, disyaratkan terpenuhinya aturan nisab dan haulnya.
3. *al-mani'*, yaitu sesuatu yang dijadikan oleh pembuat hukum sebagai penghalang berlakunya hukum *taklifi*. Bila ia ada, maka hukum *taklifi* tidak berlaku. Umpamanya, keadaan haid bagi wanita menyebabkan terhalangnya melakukan salat atau puasa, walaupun dalam beberapa kondisi lainnya, seperti sebab dan syarat melakukan hukum *taklifi* terpenuhi.
4. *Sab*, yaitu akibat hukum dari suatu perbuatan *taklifi* yang sudah terpenuhi, baik sebab, syarat dan tidak adanya penghalang. Sebagai contoh, salat zuhur telah dilakukan setelah tergelincir matahari, setelah *wudu'* (*the ablution*) dan dilakukan oleh *mukallaf* yang tidak terhalang oleh karena haid misalnya.
5. *Batil*, yaitu akibat dari suatu perbuatan *taklifi* yang tidak

⁴¹ Hashim Kamali, *op.cit.*, h. 54

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

memenuhi sebab atau syarat; atau terpenuhi keduanya. Tetapi terdapat penghalang. Umpamanya, salat magrib sebelum tergelincir matahari; atau tidak berwudu' (*the ablution*) atau keduanya terpenuhi, namun dilakukan oleh mukallaf yang haid.

6. *Azimah*, yaitu pelaksanaan hukum *taklifi* berdasarkan dalil umum tanpa memandang kepada keadaan *mukallaf* yang melaksanakannya. Misalnya, haram memakan bangkai untuk semua umat Islam dalam keadaan apapun.
7. *Ruksah*, yaitu pelaksanaan hukum *taklifi* berdasarkan dalil yang khusus sebagai pengecualian dari dalil yang umum oleh sebab keadaan tertentu. Misalnya, memakan bangkai dalam keadaan darurat.

Dari formulasi hukum *wad'i* di atas, maka agar dapat dipahami dengan benar, maka perlu kembali dijelaskan beberapa karakteristik yang dimilikinya, yaitu poin 1 s/d 3 menunjukkan sebagai hukum yang berkaitan dengan hukum *taklifi*. Dengan kata lain, ketika hukum *taklifi* akan dilaksanakan, poin 4 s/d 5 memberikan pengaruh langsung terhadap berlaku atau tidaknya pelaksanaan hukum *taklifi*. Poin 6 dan 7 memberikan kejelasan sebagai kelompok hukum yang menjadi akibat dari pelaksanaan hukum *taklifi*.

Artinya, konsekuensi pelaksanaan hukum *taklifi* akan berputar pada dua poros, yakni sah atau *batl*. Sedangkan kelompok terakhir adalah kelompok hukum yang berkaitan dengan pelaksanaan hukum *taklifi* dari sudut dalil yang mengaturnya. Dengan kata lain, pelaksanaan hukum *taklifi* didasarkan kepada kehendak dalil yang mengaturnya. Adakalanya dengan dalil yang berlaku secara umum dan universal, tetapi ada juga yang menghendaki pengecualian-pengecualian sehingga lebih berwatak partikular.

b. Pembagian Hukum Wadh'i

1. Sebab (the cause) dan pembagiannya

Menurut pengertian bahasa, sabab sama dengan pengertian dalam

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

bahasa Indonesia, yaitu sesuatu yang menjadi kemungkinan untuk sampai pada tujuan. Secara terminologi, al-Amidi mengatakan, "*al-wasfu ad-dzahir al-mundabit al-ladzi dalla ad-dalilu as-sam'iyy 'ala kaunibi mu'arrifan li hukmin syar'iyyin*" [sifat zahir yang dapat diukur oleh dalil *sam'iyy* (Alquran dan Sunnah) bahwa keberadaannya sebagai pengenal bagi hukum *syar'i*].⁴²

Definisi lain diungkapkan oleh Hashim Kamali bahwa yang dimaksud dengan sabab adalah sebagai berikut: *as an attribute which is evident and constant (wasf az-zahir wa mundabat) and which the Lawgiver has identified as the indicator of a hukm in such a way that its presence necessitates the presence of the hukm and its absence means that the hukm is also absent.*⁴³

Dari kedua definisi ini menunjukkan bahwa sebab itu adalah sesuatu yang keberadaannya dijadikan *Syari'* sebagai pertanda keberadaan suatu hukum dan ketiadaannya sebagai pertanda tidak adanya hukum. Sebagai contoh, Allah menjadikan perbuatan mencuri sebagai sebab ditetapkan hukuman, karena perbuatan itu bukanlah ditetapkan hukuman, tetapi penetapan hukuman itu adalah dari *Syari'*.

Di kalangan usuliyun, sabab dapat dibagi dalam beberapa segi, yaitu:⁴⁴

- a. Di tinjau dari segi objeknya, sabab terbagi dua,
 - 1). *as-sabab al-wakti*, seperti tergelincirnya matahari sebagai pertanda wajibnya salat zuhur, sebagaimana Firman Allah Swt, yang berbunyi, "*aqimi as-salat li-duluk as-syamsi*" [dirikanlah salat karena (telah) tergelincirnya matahari]
 - 2). *as-sabab al-ma'navi*, seperti mabuk sebagai penyebab keharaman khamar, sebagaimana sabda Rasul Saw, yang berbunyi "*kullu muskirin haramun*" [setiap yang memabukkan itu adalah haram].

⁴² Abdul Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Usul al-fiqh* (Kairo: Dar at-Tauzi' wa an-Nasyar al-Islamiyah, 1993), h. 38

⁴³ Saifuddin Muhammad al-Amidi, *op.cit.*, h. 40

⁴⁴ Wahbah Zuhaili, *op.cit.*, hh. 94-5

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

- b. Di tinjau dari segi kaitannya dengan kemampuan *mukallaf*, *sabab* terbagi dua:
- 1). *Sabab* yang merupakan perbuatan *mukallaf* dan mampu dilakukan, seperti jual-beli yang menjadi penyebab kepemilikan harta. *Sabab* jenis ini terbagi kepada tiga bentuk, yaitu sebagai berikut:
 - a). *Sabab* yang diperintahkan syara' dan diwajibkan atau dianjurkan bagi *mukallaf* untuk melaksanakannya, seperti nikah sebagai penyebab terjadinya kewarisan (*inheritance*); nikah itu sendiri justru diperintahkan.
 - b). *Sabab* yang dilarang syara', seperti pencurian sebagai penyebab dikenakan hukuman *sariqah*; perbuatan itu sendiri diharamkan.
 - c). *Sabab* yang dizinkan dan boleh dilakukan oleh *mukallaf*, seperti sembelihan sebagai penyebab dihalalkannya memakan hewan sembelihan; penyembelihan itu adalah perbuatan yang *mubah*.
 - 2). *Sabab* yang bukan perbuatan *mukallaf* dan tidak mampu dilakukan, seperti tergelincirnya matahari sebagai penyebab wajibnya salat zuhur. Bentuk *sabab* ini adakalanya penyebab bagi hukum *taklifi*, seperti tergelincirnya matahari, dan adakalanya penyebab bagi hukum *mad'i*, seperti wafatnya seseorang.
- c. Ditinjau dari segi hukumnya, *sabab* terbagi dua, yaitu:
- 1). *as-sabab al-masyru'*, yaitu seluruh yang membawa kepada kemaslahatan dalam pandangan *Syari'*, sekalipun dibarengi adanya kemafsadatan yang *zahir*, seperti *jihad*, sebagai penyebab tersiarnya Islam. Tetapi, pelaksanaan *jihad* juga membawa kemafsadatan, di antaranya pengorbanan harta dan bahaya yang mengancam jiwa.
 - 2). *as-sabab ghairu al-masyru'*, yaitu sebab yang membawa kepada

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

- mafsadat dalam pandangan *Syari'*; sekalipun di dalamnya terkandung suatu kemaslahatan yang *zahir*, seperti nikah fasid dan adopsi (*tabanni*). Keduanya termasuk *sabab ghairu al-masyru'*, karena membawa kepada kemafsadatan besar yang dapat merusak pribadi dan masyarakat; sekalipun pada lahirnya ada kemaslahatan dalam nikah fasid dan *tabanni* tersebut.
- d. Ditinjau dari segi implikasinya kepada hukum, *sabab* terbagi dua, yaitu:
- 1). *Sabab* yang berpengaruh kepada hukum (*as-sabab al-mu'astar fi al-hukm*), yaitu terdapat pengaruh timbal-balik antara sebab dengan hukum. Di dalamnya terdapat relasi yang dapat dinalar dan hikmah yang mengandung motivasi *penyari'atan* hukum tersebut. Misalnya, mabuk sebagai sebab yang berpengaruh pada hukum, yang merupakan *illat* keharaman khamar. *Sabab* jenis ini disebut juga dengan *illat*.
 - 2). *Sabab* yang tidak memiliki implikasi hukum (*as-sabab ghairu al-mu'astar fi al-hukm*), yaitu *sabab* yang tidak ada keserasiannya dengan hukum. Misalnya, waktu sebagai penyebab wajibnya salat.
- e. Ditinjau dari segi hubungan *sabab* dengan *musabbab*, *sabab* terbagi ke dalam tiga bentuk, yaitu:
- 1). *as-sabab as-syar'i*, yaitu sebab yang hubungannya dengan musabbab dihasilkan hukum *syar'i*, seperti tergelincir matahari sebagai sebab wajibnya salat zuhur.
 - 2). *as-sabab al-'aqli*, yaitu sebab yang hubungannya dengan musabbab dihasilkan melalui hasil nalar manusia, seperti belajar sebagai penyebab seseorang berilmu.
 - 3). *as-sabab al-'adi*, yaitu sebab yang hubungannya dengan musabbab didasarkan kepada hukum adat kebiasaan atau *'urf*, seperti tubuh merasa tidak sehat karena ada penyakit.

2. Syarat (the condition) dan Pembagiannya

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

Menurut Abu Zahrah, syarat adalah "*al-amr al-ladzi yatawaqqafu 'alaihi wujud al-hukmi yalzamu min 'adamibi 'adamu al-hukmi wa la yalzamu min wujudibi wujud al-hukmi*"⁴⁵ [sesuatu yang tergantung kepada nya adanya hukum; lazim dengan tidak adanya, tidak ada hukum, tetapi tidaklah lazim dengan adanya, ada hukum]. Kamali memberikan batasan syarat ini dengan mengatakan, "*a shart is defined as an evident and constant attribute whose absence necessitates the absence of the hukm but whose presence does not automatically bring about its object (masbrut)*".⁴⁶

Dari definisi di atas dapat dipahami bahwa yang dimaksud dengan syarat adalah sesuatu yang dapat dikatakan dengan adanya ia memberikan implikasi terhadap hukum, tetapi dengan adanya saja, tidak berarti terpenuhi kesempurnaan hukum suatu perbuatan. Dengan kata lain, ada dan tidaknya, berakibat adanya hukum, tetapi adanya tidak memberikan jaminan kesempurnaan suatu perbuatan hukum.

Sama halnya dengan sabab, syarat juga memiliki bentuk dan macamnya. Syarat di bagi kepada tiga bentuk, yaitu:

1. *As-syarat al-'aqli*, seperti kehidupan menjadi syarat untuk dapat mengetahui.
2. *As-syarat al-'adi*, yaitu syarat yang berlaku karena adanya kebiasaan yang berlaku, seperti api dapat melahap barang-barang. Bersentuhnya api dengan barang-barang yang dapat terbakar menjadi syarat terjadinya kebakaran.
3. *As-syarat as-syar'i*, yaitu syarat berdasarkan ketentuan syara', seperti sucinya badan menjadi syarat untuk salat dan *nisab* menjadi syarat wajibnya zakat.

Secara garis besar, syarat merupakan pelengkap bagi sebab atau pelengkap bagi musabbab. Tinjauan ini, mengakibatkan syarat terbagi kepada dua macam, yaitu:⁴⁷

⁴⁵ Abu Zahrah, *op.cit.*, h. 39

⁴⁶ Hashim amali, *op.cit.*, h. 54

⁴⁷ Wahbah Zuhaili, *op.cit.*, hh. 100-1

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

1. Syarat yang menjadi pelengkap bagi sebab, yaitu syarat yang hikmahnya ditetapkan sebagai penguat bagi hikmahnya sebagai sebab. Misalnya, syarat *haul* menjadi sebab kewajiban *zalat* pada jumlah *nisab*. Yang menjadi sebab bagi kewajiban zakat adalah *nisab* karena cukupnya harta *senisab* itu menunjukkan bahwa pemiliknya mempunyai kelebihan dari kebutuhannya. Dengan demikian, hal tersebut menjadi syarat bagi jumlah harta yang mencapai *nisab*.
2. Syarat yang melengkapi musabbab, yaitu syarat yang menguatkan hakikat musabbab. Maksudnya, menguatkan rukun. Misalnya, persyaratan kesamaan antara pelaku kejahatan dengan korban dalam *qisas*. Yang menjadi hukumnya adalah *qisas*; dasarnya adalah kesamaan antara kejahatan dengan hukuman. Maka, yang demikian itu tidak mungkin terjadi kecuali dengan adanya kesamaan antara pelaku dengan korban.

Kelompok yang terakhir ini berbeda dengan syarat yang menjadi pelengkap bagi rukun, karena rukun adalah sesuatu yang menentukan adanya musabbab dan merupakan entitas darinya, bukan sesuatu yang berada di luar dirinya. Tentang ini, dengan lugas, Hashim Kamali mengatakan sebagai berikut:

"*Shart also differs with rukn (pillar, essential requirement) in that the latter partakes in the essence of a thing. This would mean that the law, or hukm, could not exist in the absence of its rukn. When the whole or even a part of the rukn is absent, the hukm collapses completely, with the result that the latter becomes null and void (batil). A shart, on the other hand, does not partake in the essence of a hukm, although it is a complementary part of it. Bowing and prostration (rukun' and sajdah), for example, are each an essential requirement (rukn) of salah and partake in the every essence of salah, but ablution is a condition of salah as it is an attribute whose absence disrupts the salah but which does not partake in its essence*".⁴⁸

Penjelasan Kamali di atas menunjukkan bahwa bila syarat tidak ada, maka berarti hukum dan rukun tidak pernah ada. Sementara

⁴⁸ Hashim Kamali, *op.cit.*, h. 55

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

itu, jika syarat ada, konsekunsinya hukum menjadi ada, tetapi tidak menjamin kesempurnaan perbuatan hukum, karena rukun harus ada. Tetapi, manakala syarat dan rukun ada, maka perbuatan hukum menjadi ada. Misalnya ibadah salat. Di antara rukun salat itu adalah membaca ayat-ayat Alqur'an, ruku', sujud dan sebagainya. Sedangkan di antara syaratnya adalah *wudu'*. Salat itu tidak akan ada kalau tidak ada rukun. *Wudu'* adalah sebagai syarat yang berada di luar salat. Karenanya, bila salat tidak didahului dengan *wudu'*, maka salat itu akan tetap ada, tetapi tidak mempunyai implikasi hukum apa-apa. Bila syarat itu (*wudu'*) dan rukun ada, maka perbuatan salat ada termasuk juga implikasi-implikasi hukum atasnya.

3. Mani' (the hindrance) dan Pembagiannya

Secara bahasa, *mani'* adalah "*al-kaffu 'an as-sya'*" [berhenti dari sesuatu]. Dalam Bahasa Indonesia, *mani'* dikenal dengan penghalang. Secara istilah, *mani'* adalah, "*wasfun dzahirun mundabitun yastalzimun wujuduhu 'adam al-hukmi aw 'adam as-sababi'*"⁴⁹ [sifat zahir yang dapat diukur yang keberadaannya menyebabkan tidak adanya hukum atau ketiadaan sebab]. Kamali memberikan definisi *mani'* sebagai "*defined as an act or an attribute whose presence either nullifies the hukm or the cause of the hukm. In either case, the result is the same, namely that the presence of the mani' means the absence of the hukm.*"⁵⁰

Dari kedua definisi ini dapat kita pahami bahwa jika ada *mani'*, maka tidak ada hukum, tetapi tidak mesti keberadaan dan ketiadaannya menyebabkan adanya hukum. Misalnya, perbedaan agama dan status sebagai pembunuh, maka hak kewarisannya menjadi terhalang. Karena, kedua perbuatan tersebut menjadi penghalang (*mani'*) untuk mendapatkan kewarisan. Lalu, dari pembahasan tentang sebab dan syarat, apakah hubungannya dengan pembahasan kita yang baru ini, *mani'*?

Jawabannya adalah bahwa antara sebab, syarat dan halangan,

⁴⁹Muhammad bin 'Ali bin Muhammad asy-Syaukaniy, *Irsyad al-Fuhul Ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Usul* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), h. 6

⁵⁰Hashim Kamali, *op.cit.*, h. 57

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

terdapat hubungan yang saling terkait. *Mani'* ada, bersamaan dengan adanya sebab dan syarat. Adanya *mani'* menjadi penyebab tidak adanya hukum. Misalnya, matahari telah tergelincir sebagai penyebab diwajibkannya salat zuhur dan seorang wanita *mukallaf* wajib berwudu' sebagai syarat sahnya salat. Tetapi, jika wanita yang akan salat itu kedatangan haid, maka hukumnya menjadi tidak ada, karena bagi wanita yang kedatangan haid tidak boleh melakukan salat.

Pembagian *mani'* secara sederhana dapat dilihat dari paparan Kamali berikut ini:

"From the viewpoint of its effect on the cause (*sabab*) or on the hukm itself, the *mani'* is divided into two types. First, the *mani'* which affects the cause in the sense that its presence nullifies the cause. An example of this is the indebtedness of a person who liable to the payment of *zakah*. The fact of his being in debt hinders of cause of *zakah*, which is ownership of property. A person who is in debt to the extent of insolvency is no longer considered, for purposes of *zakah*, to be owning any property at all. Thus when the cause is nullified. Secondly, there is the hindrance which affects the hukm. The presence of this type of hindrance nullifies the hukm directly, even if the cause and the condition are both present. An example of this is paternity, which hinders retaliation: if a father kills his son, he is not liable to retaliation although he may be punished otherwise. Paternity thus hinders retaliation according to the majority of ulema (except Imam Malik) despite the presence of the cause of retaliation, which is killing, and its condition, which is hostility and the intention to kill. Imam Malik has held, on the other hand, that the father may be retaliated against for the deliberate killing of his offspring".⁵¹

Kedua pembagian *mani'* dalam versi Kamali, secara sederhana dan sistematis dapat kita lihat pembagiannya berikut ini. Bahwa *mani'* dari segi pengaruhnya kepada hukum dan sebab, dibagi kepada dua macam, yaitu:

1. *Mani'* bagi hukum, disebabkan suatu hikmah yang menghenda-

⁵¹Hashim Kamali, *op.cit.*, h. 57

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

kinya berbeda dengan hukum. Misalnya, hubungan ayah dengan anak (*paternity/ubunwah*) menjadi *mani'* (penghalang) pelaksanaan *qisas*. Keberadaan hubungan *ubunwah* menyebabkan "*la tanfiẓa labu*". Hikmahnya adalah, bahwa keberadaan anak disebabkan oleh keberadaan ayah. Karenanya, dalam kasus anak yang dibunuh ayah tidak dikenakan hukuman *qisas*. *Mani'* jenis ini masih terbagi lagi ke dalam tiga bentuk, yaitu:

- a. *Mani'* yang tidak menyatu dengan hukum taklifi, yaitu sesuatu yang menyebabkan hilangnya akal, seperti dalam keadaan tidur dan gila. Kedua contoh ini menjadi terhalangnya taklif.
 - b. *Mani'* yang berada bersamaan dengan *ahliyyah at-taklif*, tetapi *mani'* itu menghilangkan *taklif*, seperti haid dan nifas yang menjadi *mani'* untuk melaksanakan salat dan memasuki masjid.
 - c. *Mani'* yang menggugurkan kemestian *taklif*, dan membawa seseorang kepada elternatif-alternatif. Misalnya, keadaan sakit menghalangi seseorang untuk melaksanakan salat Jum'at, sekalipun apabila dilaksanakan, maka salatnya sah.
2. *Mani'* bagi sebab, karena keberadaan *mani'* merusak hikmah yang ada pada sebab. Misalnya, hutang menyebabkan batalnya kewajiban zakat, karena harta tersebut tidak mencapai satu nisab lagi (*sabab*).

4. Sah (the valid) dan Fasid (the irregular)

Usuliyun mendefinisikan sah sebagai berikut, "*tarattubu tsamratibi al-matlubati minhu syar'an 'alaibi. Fa idza hasala as-sababu wa tawaffara as-syartu wa antafa al-mani'u tarattabati al-atsaru as-syara'yyatu 'ala al-fili*"⁵² [tercapainya sesuatu yang diharapkan secara *syar'i*; apabila sebabnya ada, lalu syarat terpenuhi dan halangan tidak ada, serta berhasil memenuhi kehendak syara' pada perbuatan tersebut].

Dari definisi ini dapat dipahami bahwa suatu perbuatan itu sah, manakala terpenuhinya sebab dan syarat, tidak ada penghalang dan tercapainya apa yang diinginkan oleh *syara'*. Misalnya, seorang me-

⁵² Abdul Wahab Khallaf, *op.cit.*, h. 47

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

laksanakan salat dengan memenuhi rukun, syarat dan sebabnya, serta orang yang alat itu terhindar dari *mani'*. Dus, apabila perbuatan tersebut tidak sebagaimana berlaku di atas, maka disebut dengan *ghairu sahih* atau *batil*.

Adapun batal, secara bahasa diartikan dengan rusak dan gugur hukumnya. Mustafa Ahmad az-Zarqa mendefinisikan batal sebagai "*tajarrudu at-tasarrufi as-syara'yyi 'an i'tibaribi wa atsaribi fi nadz'horu as-syar'i*"⁵³ [tindakan hukum yang bersifat *syar'i* terlepas dari sasarannya, menurut pandangan *syara'*]. Dari definisi ini, maka dengan aman dapat kita katakan bahwa baik dalam bidang ibadah maupun *muamalah*, keabsahan suatu perbuatan ditentukan oleh terpenuhi atau tidaknya rukun, syarat, penyebab perbuatan dan tidak terdapat *mani'* untuk melaksanakan perbuatan itu. Sebaliknya, apabila perbuatan itu tidak memenuhi syarat, rukun, sebab dan ada *mani'* dalam melaksanakan perbuatan tersebut, maka perbuatan itu dinamakan dengan batal.⁵⁴

Fasid secara bahasa adalah perubahan sesuatu dari keadaan yang semestinya (*das sollen*), yaitu sah. Secara terminologi, terjadi perbedaan di kalangan *usuliyun* tentang terma *fasad*. Jumhur ulama misalnya, mereka berpendirian bahwa antara batal dengan fasad mengandung esensi yang sama, yang berimplikasi kepada tidak sahnya suatu perbuatan. Jadi, apabila suatu perbuatan tidak memenuhi syarat, rukun, tidak ada sebabnya, atau ada *mani'* terhadap perbuatan tersebut, maka perbuatan itu menjadi *fasad* atau batal.

Sedangkan Hanafiyyah berpandangan bahwa batal dan *fasad* berbeda. Suatu perbuatan yang bersifat *syar'i*, hukumnya sah atau tidak sah. Yang tidak *sahib* itu, ada dua bentuknya, yakni batal dan *fasad*. Maka, fasad sederajat dengan batal, karena keduanya sama-sama termasuk sesuatu yang tidak *sahib*. Bagi mereka, suatu perbuatan dikatakan batal, apabila kerusakan itu terdapat pada esensi perbuatan. Misalnya, tidak terpenuhinya salah satu rukun dalam salat. Akan tetapi, apabila kerusakannya itu tertuju kepada salah satu sifat, sedangkan hukum asal perbuatan itu disyariatkan,

⁵³ Abu 'Ainain Badran, *Usul al-Fiqh al-Islamiy*, (Aleksandria: Mu'assasah Syahab al-Jam'ah, 1984), h. 45

⁵⁴ Wahbah Zuhaili, *op.cit.*, hh. 104-5

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

maka perbuatan itu dinamakan *fasad*.

Menyikapi perbedaan di antara keduanya, maka perlu ditegaskan di sini bahwa pada dasarnya kedua aliran itu sepakat apabila suatu perbuatan tidak memenuhi rukun, maka perbuatan itu menjadi batal atau tidak sah. Akan tetapi, apabila perbuatan tersebut tidak memenuhi syarat, di sinilah terjadi perbedaan pendapat itu. Menurut Jumhur, apabila suatu perbuatan tidak memenuhi syarat sama hukumnya dengan perbuatan yang tidak memenuhi rukun, maka statusnya tidak sah (batal). Sementara dalam perspektif Hanafiyah, apabila suatu perbuatan tidak memenuhi syarat, maka perbuatan itu hukumnya *fasad*, karena syarat tersebut berada di luar esensi perbuatan.

5. 'Azimah (the strict law), rukhsah (the concessionary law) dan Pembagiannya

Azimah dan *rukhsah* diperdebatkan oleh *usuliyun* dalam statusnya sebagai bagian dari hukum *wad'i*. Ibn Hajib dan Fakhruddin ar-Razi berpendapat bahwa *azimah* dan *rukhsah* termasuk ke dalam objek hukum, bukan kepada hukum. Menurut mereka, suatu perbuatan yang boleh dilaksanakan oleh mukallaf, adakalanya berben-
tuk *Azimah* dan *rukhsah*.⁵⁵

Sementara bagi al-Gazali, al-Amidi dan as-Syatibi, *Azimah* dan *rukhsah* termasuk hukum *wad'i*, karena pada dasarnya seluruh hukum itu bersifat *Azimah* dan selanjutnya beralih kepada *rukhsah* dengan ketentuan syara'. Menurut mereka, di antara sebab beralihnya *Azimah* kepada *rukhsah* karena keadaan darurat, atau terdapat uzur yang menyebabkan keringanan dalam meninggalkan yang wajib. Atau juga untuk menghilangkan kesulitan bagi mukallaf (*naf al-haraj li al-mukallaf*).⁵⁶

Azimah secara bahasa adalah tekad yang kuat, sebagaimana

⁵⁵Fakhruddin Muhammad bin 'Umar bin al-Husain ar-Razi, *al-Mahsul fi 'Ilm Usul al-Fiqh*, Juz I (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988), h. 37

⁵⁶Abu Hamid al-Gazali, *al-Mustasfa fi 'Ilm al-Usul*, Juz I (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1993), h. 39

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

terdapat dalam Firman Allah Swt, yang berbunyi "*fa idza 'azmta fa tawakkal 'alallahi*"... [apabila kamu telah bertekad (yang kuat), maka bertakwalah kepada Allah...] (Q.s.3:159). Secara istilah, *Azimah* adalah "*ma syara'abullahu li-'ammati 'ibadihi min al-ahkami ibtida'an*" [hukum-hukum yang telah di syari'atkan Allah kepada seluruh hamba-hamba-Nya].

Hashim Kamali mengatakan, *Azimah* adalah "*a law, or hukm, is an 'Azimah when it is in its primary and unabated rigour without reference to any attenuating circumstances which may soften its original force or even entirely suspend it. It is in other words, a law as the Lawgiver had intended it in the first place.*"⁵⁷

Dari kedua definisi di atas, maka dapat dikatakan bahwa sejak mula disyari'atkannya hukum, ketentuannya tidak berubah dan berlaku secara universal, tanpa memandang tempat dan waktu. Ketetapan dari seluruh ketentuan hukumnya menjadi dasar pertama pemberlakuannya bagi mukallaf. Menurut Jumhur, kelima hukum yang termasuk dalam hukum *taklifi*, adalah *'azimah*. Akan tetapi, oleh kalangan *usuliyun* lainnya berpandangan bahwa yang termasuk *'azimah* itu hanya hukum wajib, sunat, makruh dan mubah. Sebagian lainnya juga berpendapat dengan membatasi hukum *'azimah* pada wajib dan sunat saja.

Usuliyun membagi *'azimah* kepada empat bentuk, yaitu sebagai berikut:⁵⁸

1. Hukum yang disyari'atkan sejak semula untuk kemaslahatan seluruh manusia, seperti ibadah, muamalah, jinayah dan sebagainya.
2. Hukum yang disyari'atkan karena adanya suatu sebab yang muncul, seperti hukum mencaci-maki berhala dan sesembahan agama lain. Hal tersebut di larang Allah, karena orang tersebut akan berbalik mencela Allah. (Q.s.6:108)
3. Hukum yang disyari'atkan sebagai pembatal (sahikh/

⁵⁷Hashim Kamali, *op.cit.*, h. 60

⁵⁸Wahbah Zuhaili, *op.cit.*, h. 108

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

abrogation) bagi hukum sebelumnya, sehingga mansukh seakan-akan tidak pernah ada. Status nasikh dalam konteks ini adalah 'azimah. (Q.s.2:144)

4. Hukum pengecualian dari hukum-hukum yang berlaku umum. (Q.s.4:24)

Adapun rukhsah, secara bahasa berarti kemudahan, kelapangan dan kemurahan. Secara terminologi, Imam al-Baidawi memberikan batasan sebagai berikut, "*al-hukmu as-stabitu 'ala kabilaf ad-dalil li-'uzrin*" [hukum yang ditetapkan berbeda dengan dalil, karena ada uzur]. Untuk lebih memahami perbedaan antara 'azimah dan rukhsah, Hashim Kamali memberikan uraiannya sebagai berikut:

"A law, or hukm, is a rukhsah, by contrast, when it is considered in conjunction with attenuating circumstances. Whereas 'Azimah is the law in its normal state, rukhsah embodies the exceptions, if any, that the Lawgiver has granted with a view to bringing facility and ease in difficult circumstances ... 'Azimah is a command of the Lawgiver which binds the mukallaf, while rukhsah embodies a concession in respect of that command. The two are interrelated in that rukhsah can only exist when there is 'azimah in the first place".⁵⁹

Selanjutnya, rukhsah yang ditetapkan berbeda dengan dalil disebabkan karena *uzur* (sebagaimana definisi), berlaku dalam empat bentuk hukum syara', yaitu *ijab, nadb, karahah dan ibahah*. Misalnya sebagai berikut:

1. Rukhsah terhadap yang wajib, yaitu memakan bangkai bagi mukallaf yang berada dalam keadaan darurat. Hukum ini wajib menurut Jumhur.
2. Rukhsah bersifat *mandub*, seperti meng-qasar salat bagi musafir. Menurut Jumhur, hukumnya *mandub*, sementara Hanafiyyah tidak termasuk rukhsah, tetap berada dalam 'azimah.
3. Rukhsah bersifat *mubah*, seperti dokter yang dalam aktifitas medisnya melihat aurat orang lain.
4. Rukhsah bersifat *makruh*, seperti seseorang yang dalam keada-

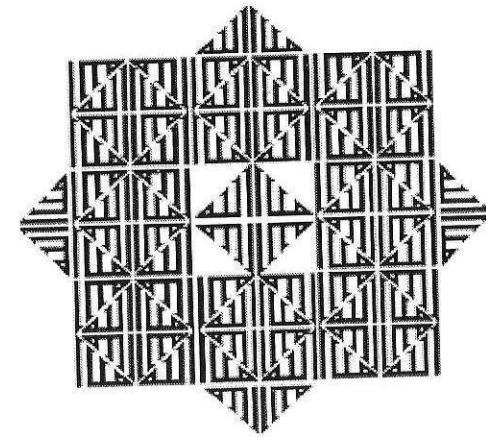
⁵⁹Hashim Kamali, op.cit., h. 63

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

an ikrah (terpaksa) mengucapkan kalimat kufur, sedangkan hatinya tetap beriman.

Jika ditanyakan, manakah yang lebih *afdal*, mengambil rukhsah atau tetap menjalankan 'azimah?. Menurut hemat penulis, pandangan Muhammad Khudhari Beik, layak diperhatikan dengan seksama, yakni bahwa setiap mukallaf memahami kondisi dirinya dan menentukan alternatif antara rukhsah dengan 'azimah. Penyebab adanya rukhsah adalah karena munculnya masyaqqah (kesulitan) yang dapat berbeda pada setiap pribadi, tempat dan waktu.

SUMI
HUKU



BAB

III

SUMBER-SUMBER HUKUM SYARA'



SUMBERSUMBER HUKUM SYARA'

A. Alqur'an dan Kehujjahannya

I. Alqur'an Sumber Hukum Utama

Secara etimologi, kata quran berasal dari akar kata *qara'a-yaqra'u-quranaan*, yang artinya bacaan.¹ Secara terminologi, Alqur'an adalah "*kalamullah ta'ala al-munazzalu 'ala muhammadin sallallahu 'alaibi wa sallama bi al-lafdz al-'arabi al-ma'nul ilaina bi at-tawatir al-makhtub bi al-masabif, al-muta'abbad bi tilawatibi, al-mabdu' bi al-fatihah wa al-makhtum bi surat an-nas*"² [Kalam Allah yang mengandung mukjizat; diturunkan kepada Rasulullah, Muhammad Saw; dalam bahasa Arab yang dinukilkan kepada generasi sesudahnya dengan jalan *mutawatir*; membacanya adalah ibadah; terdapat dalam *mushaf*; dimulai dari surat al-Fatihah dan diakhiri dengan surat an-Nas].

Dari definisi di atas, dapat dipahami bahwa beberapa hal yang menjadi karakteristik Alqur'an adalah sebagai berikut:

¹Al-Imam al-Harmain Abi Ma'ali 'Abd al-Malik bin 'Abdullah bin Yusuf al-Juwainiy, *al-Burhan fi Usul al-fiqh* (Kairo: Dar al-Ansar, 1990), h. 42

²Zakariya Barriy, *Usul al-Fiqh al-Islamiy* (Kairo: Dar an-Nahdah al-'Arabiyah, 1982), h. 35

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

- a. Alquran merupakan Kalam Allah yang diturunkan kepada Muhammad Saw.

Pada pengertian ini terkandung makna bahwa apabila bukan Kalam Allah dan tidak diturunkan kepada Muhammad Saw, maka tidak dinamakan Alqur'an, seperti Zabur, Taurat dan Injil. Bukti bahwa Alqur'an adalah Kalam Allah adalah kemukjizatan yang dikandung Alqur'an itu sendiri, baik dari struktur bahasa, isyarat-isyarat ilmiah yang dikandungnya dan prediksi-prediksi masa depan yang diungkap Alqur'an.

- b. Alqur'an diturunkan dalam Bahasa Arab.

Hal tersebut ditunjukkan dalam beberapa ayat Alquran, seperti s.26:192; s.12:2; s.39:28; s.16:103; dan s.14:4. Oleh karenanya, penafsiran dan terjemahan Alquran tidak dinamakan Quran dan tidak dinilai sebagai ibadah bagi yang membacanya.

- c. Alqur'an dinukilkan dengan jalan mutawatir.

Mutawatir di sini maksudnya bahwa Alquran dituturkan oleh banyak orang yang tidak terdapat kemungkinan untuk dusta. Firman Allah Swt, yang berbunyi "*inna nahnū naẓẓalna aẓ-ẓikra wa inna lahu labafidẓun ...*" [Sesungguhnya Kami lah yang menurunkan Alquran dan Kami pula yang memeliharanya...] (Q.s.15:9) menunjukkan kepada kita bahwa Alquran diturunkan dengan didampingi oleh kemampuan dan kekuasaan otoritas Tuhan untuk menjaga kesuciannya.

- d. Setiap membacanya akan mendapat pahala.

Hal ini dapat dilihat dari sabda Rasul Saw, yang berbunyi sebagai berikut, "*iqra'u Alquran fa innahu ya'ti yauma al-qiyamah syafi'an li ashabih*" [Bacalah olehmu Alquran, karena bacaan itu memberimu syafa'at di hari kiamat] (H.r. Muslim dan Ahmad).

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

- c. Alquran dimulai dari surat *al-Fatihah* dan disudahi dengan surat *an-Nas*.

Beginilah tata urutan surat dalam Alqur'an yang didasarkan atas petunjuk Allah melalui Jibril. Susunan ini tidak mengalami perubahan letak sampai kapan pun. Dengan demikian, doa-doa yang biasanya ditambahkan di akhir Alqur'an, tidak termasuk Alquran.

2. Dasar Keberlakuannya

Hashim Kamali mengatakan semua ulama sepakat bahwa Alquran merupakan sumber utama hukum Islam yang diturunkan Allah dan wajib diamalkan, dan seseorang *mujtahid* tidak dibenarkan menjadikan dalil lain sebagai *hujjah* sebelum membahas dan meneliti Alquran. Selengkapny, ia mengatakan sebagai berikut: *The ulema are unanimous on this, and some even say that it is the only source and that all others sources are explanatory to the Quran.*³ [Para ulama sepakat tentang hal ini, dan beberapa kalangan bahkan mengatakan bahwa ia merupakan satu-satunya sumber, sedang semua sumber lainnya hanya bersifat menjelaskan]

Ada beberapa alasan yang dikemukakan usuliyun tentang kewajiban berhujjah dengan Alquran, yaitu:⁴

- a. Alquran diturunkan kepada Rasul Saw, diketahui dengan jalan mutawatir; dan ini memberikan keyakinan bahwa Alquran benar-benar datang dari Allah melalui malaikat Jibril kepada Muhammad Saw.
- b. Terdapat sekalian ayat yang menyatakan bahwa Alquran itu datangnya dari Allah, sebagaimana Firman Allah SWT., yang berbunyi "*wa naẓẓalna 'alaika al-Kitaba bi al-haqqi musaddiqan lima bayna yadaibi wa anzala at-taurata wa al-injil ...*" [Dia menurunkan Alquran kepadamu dengan sebenarnya; membenarkan kitab-kitab yang telah diturunkan sebelumnya dan menurunkan Taurat dan Injil ...] (Q.s.3:3).

³Hashim Kamali, *op.cit.*, h. 65

⁴Wahbah Zuhaili, *op.cit.*, hh. 421-2

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

- c. Kemukjizatan Alquran merupakan dalil yang *qat'i*. Mukjizat ini bertujuan untuk menjelaskan kebenaran Nabi Saw, sebagai pengemban *risalah ilahi*.

3. Karakteristik Alqur'an

Hashim Kamali mengatakan sebagai berikut:

"Since the Quran addressed the conscience of the individual with a view to persuading and convincing him of the truth and divine origin of its message, it is often combined with an allusion to the benefit that may accrue by the observance of its commands or the harm that is prevented by its prohibition. This is the feature of the Qur'an legislation which is closely associated with ratiocination (ta'li) and provides the mujtahid with a basis on which to conduct further enquiry into ta'li. However, of all the characteristic features of the Quranic legislation, its division into qat'i and zanni is perhaps the most significant and far reaching, as it relates to almost any respect of enquiry into the Quranic legislation".⁵

(Karena Alquran mengarahkan kesadaran individual untuk meyakini dan mempercayai kebenaran dan sumber risalahnya, maka ia acapkali dikaitkan dengan gambaran keuntungan yang bisa diraih dengan mengikuti perintah-perintahnya atau malah kerugian yang dapat dihindari dengan mengikuti larangan-larangannya. Inilah ciri khas legislasi Alquran yang terkait erat dengan *ta'li* dan memberikan mujtahid dasar untuk mengkaji lebih jauh tentang *ta'li*. Namun demikian, dari semua karakteristik pembagiannya ke dalam *qat'i* dan *zanni*, barangkali yang paling signifikan dan luas, karena menyangkut hampir semua aspek penelitian tentang legislasi Alquran).

Dari ungkapan di atas dapat dipahami bahwa karakteristik yang paling menarik dari legislasi Alquran adalah penerapannya yang didasarkan oleh pesan-pesan kontekstual di mana dan dalam kondisi apa yang menyertai proses hukum yang terjadi. *Usuliyun* menetapkan bahwa Alquran sebagai sumber utama hukum Islam telah menjelaskan hukum-hukum yang terkandung di dalamnya

⁵Hashim Kamali, *op.cit.*, h. 68

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

dengan langkah-langkah sebagai berikut:⁶

- a. Penjelasan rinci (*ju'z'i*) terhadap sebagian hukum-hukum yang dikandungnya, seperti yang berkaitan dengan masalah *akidah*, warisan, pidana, dan *kaffarat*. Hukum-hukum jenis ini disebut sebagai hukum *ta'abbudi* yang tidak dapat dimasuki oleh logika akal.
- b. Penjelasan Alquran terhadap sebagian besar hukum-hukum itu bersifat global (*kulli*), umum, dan mutlak, seperti dalam masalah salat yang tidak dirinci berapa kali sehari dikerjakan, berapa rakaat untuk satu kali salat, apa syarat dan rukunnya.

Usuliyun juga memberikan hikmah terpenting dari terbatasnya hukum-hukum rinci yang diturunkan Allah melalui Alquran, yakni agar hukum-hukum global dan umum tersebut dapat mengakomodasi perkembangan dan kemajuan tuntutan kehidupan manusia pada tempat dan zaman yang berbeda, sehingga kemaslahatan umat manusia senantiasa terayomi oleh Alquran.

B. Sunnah dan Kehujjahannya

I. Pengertian Sunnah

Secara bahasa sunnah berarti jalan yang biasa dilalui.⁷ Sedangkan secara terminologi, menurut *usuliyun*, sunnah adalah segala yang diriwayatkan dari Nabi Saw, berupa perkataan, perbuatan dan ketetapan yang berkaitan dengan hukum.⁸ Definisi ini menunjukkan bahwa sunnah berarti segala perkataan, perbuatan dan ketetapan yang memiliki kaitan langsung atau pun tidak dengan aspek hukum.

Secara historis pelacakan terma sunnah mengundang banyak interpretasi. Tidak jarang muncul anggapan bahwa sunnah dalam makna tradisi yang berlaku di satu masyarakat pra Islam, menyebabkan

⁶Wahbah Zuhaili, *op.cit.*, hh. 434-5

⁷Wahbah Zuhaili, *op.cit.*, h. 449

⁸Wahbah az-Zuhaili, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr al-'Asir, 1995), hh. 161-2

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

makna itu masuk dalam memahami sunnah belakangan. Sejahtermata kredibilitas sejarah ini, kita akan melihat tanggapan Fazlur Rahman berikut ini:

"It may be gathered from the foregoing that theory that the concept of the Prophetic Sunnah and even the content of the Prophetic Sunnah did not exist (outside the Quran pronouncements on legal and moral issues) draws its force from two considerations, viz: (1) that in actual fact most of the content of the sunnah during the early generations of Islam is either a continuation of the pre-Islamic Arab practices of the result of assimilative deductive thought-activity of the early Muslims themselves, and (2) that the Sunnah, in any case, implies a tradition, as distinguished from the activity of one person. This latter statement itself both enforces and is enforced by the first ... Now, we shall show (1) the while the above story about the development of the Sunnah is essentially correct, it is correct about the content of the Sunnah only and not about the concept of "Sunnah of the Prophet", i.e., that the "sunnah of the Prophet" was a valid and operative concept from the very beginning of Islam and remained so throughout; (2) that the Sunnah-content left by the prophet was not very large in quantity and that it was not something meant to be absolutely specific; (3) that the concept Sunnah after the time of the Prophet covered validly not only the Sunnah of the Prophet himself but also the interpretations of the Prophetic Sunnah; (4) that the "Sunnah" in this last sense is co-extensive with the Ijma' of the community, which is essentially an ever-expanding process; and finally (5) that after the mass-scale Hadith movement the organic relationship between the Sunnah, Ijtihad and Ijma' was destroyed".⁹

(Di dalam karya-karya kami yang lain, kami telah mengkritik landasan-landasan bagi perkembangan studi-studi Islam di Barat dan mencoba menerangkan kekeliruan-kekeliruan konseptual mereka mengenai sunnah. Yang menyebabkan mereka menolak konsep sunnah adalah karena mereka menemukan beberapa hal berikut, yakni (1) bahwa sebagian dari konsep sunnah merupakan kontinuitas langsung dari kebiasaan adat istiadat Arab dari masa

⁹Hashim Kamali, *op.cit.*, h. 72

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

sebelum Islam; (2) bahwa jelas sekali sebagian besar dari kandungan sunnah adalah hasil pemikiran ahli-ahli hukum Islam yang dengan ijtihad pribadi, mereka telah menarik kesimpulan-kesimpulan dari sunnah atau praktek yang ada dan yang terpenting di antara semuanya telah memasukkan unsur-unsur luar, terutama sekali dari sumber-sumber Yahudi dan praktek-praktek pemerintahan Bizantium dan Parsi; yang terakhir (3) bahwa di kemudian hari ketika hadis berkembang menjadi sebuah gerakan yang besar dan berubah menjadi fenomena massal pada akhir abad ke-dua, dan terutama sekali, pada abad ke-tiga Hijrah, seluruh kandungan sunnah pada masa itu dikatakan bersumber dari Nabi Muhammad Saw, Sendiri di bawah perlindungan konsep "Sunnah Nabi"... Sekarang kami akan menunjukkan beberapa sikap, yakni (1) bahwa sementara kisah perkembangan sunnah di atas pada dasarnya hanya benar sehubungan dengan kandungannya tetapi tidak benar sehubungan dengan konsepnya yang menyatakan bahwa, "Sunnah Nabi" tetap merupakan konsep yang memiliki validitas dan operatif sejak awal sejarah Islam hingga kini; (2) bahwa kandungan sunnah yang bersumber dari Nabi tidak hanya jumlahnya dan tidak dimaksudkan untuk bersifat spesifik secara mutlak; (3) bahwa konsep sunnah setelah Nabi wafat tidak hanya mencakup sunnah dari Nabi, tetapi juga penafsiran-penafsiran terhadap sunnah; (4) bahwa sunnah di dalam pengertian yang terakhir ini sama luasnya dengan ijma' yang pada dasarnya merupakan sebuah proses yang semakin meluas terus menerus; dan terakhir (5) bahwa setelah gerakan pemurnian hadis yang besar-besaran hubungan organik di antara sunnah, ijtihad, dan ijma' menjadi rusak).

Dari uraian panjang di atas dapat dipahami bahwa sunnah dalam pengertian luas mencakup tradisi-tradisi yang pernah ada, tetapi yang dimaksud dengan sunnah Nabi ialah penamaan atas segala perbuatan, perkataan dan takrir Nabi. Maka, sehubungan dengan itu, agar tidak terjebak kepada kekaburan-kekaburan istilah, Kamali sering mengatakan sunnah dengan "as-sunnah" (dengan penambahan *al-ma'rifah*).

Dengan penyebutan seperti itu (*as-sunnah*), jelaslah bahwa

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

yang dimaksud dengannya adalah sunnah Nabi Muhammad Saw. Selengkapnya, Kamali mengatakan sebagai berikut:

*"Initially the use of the term 'Sunnah' was not restricted to the Sunnah of the Prophet but was used to imply the practice of the community and precedent of the Companions. This usage of 'Sunnah' seems to have continued till the late second century when al-Shafi'i tried to restrict it to the Sunnah of the Prophet alone. Sometimes the Arabic definite article 'al' was prefixed to Sunnah to denote the Sunnah of the Prophet while the general usage of Sunnah as a reference to the practice of the community, or its living tradition, continued."*¹⁰

(Pada awalnya, pemakaian sunnah tidak terbatas pada sunnah Nabi Muhammad Saw, saja, tetapi juga dipergunakan untuk menyebut praktek masyarakat dan preseden para sahabat. Hal ini tampaknya berlangsung sampai penghujung abad ke-dua ketika Syafi'i mencoba membatasinya hanya kepada sunnah Nabi semata. Kata sandang "al" ditambahkan di depan kata sunnah (*as-sunnah*) untuk menyebut sunnah Nabi Saw. sementara pemakaian umum istilah sunnah yang menunjuk kepada praktek masyarakat atau tradisi kehidupan mereka terus berlangsung.

2. Kehujjahan Sunnah

Para ulama sepakat bahwa Sunnah Nabi Saw, merupakan sumber pokok hukum syara' dan menempati posisi kedua setelah Alquran. Beberapa dalil menunjukkan hal tersebut, sebagaimana Firman Allah Swt, yang berbunyi *"in kuntum tububbunallaha fa attabi'uni yubbikukumullahu..."* [Apabila kamu mencintai Allah, maka ikutilah aku (Muhammad), niscaya Allah akan mencintaimu ...] (Q.s.3:31), *"laqad kana lakum fi Rasulillahi uswatun basanaton li man kana yarjullaha wa al-yaum al-akhira wa dzakarallaha katsira"* [Sesungguhnya pada diri Rasulullah itu bagi kamu teladan yang baik, (yaitu) bagi orang-orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan dia banyak menyebut Allah] (Q.s.33:21).

¹⁰Ibid

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

Sementara itu hadis Nabi juga mengungkapkan hal yang sama, di antaranya berbunyi, *"ala inni utitu Alquran wa mitslabu ma'ahu"* [sesungguhnya kepadaku telah diturunkan Alquran dan yang semisalnya] (H.r. Bukhari dan Muslim). Yang dimaksud dengan *"wa mitslabu"* (dan semisalnya) dalam hadis di atas adalah Sunnah Rasul.

3. Fungsi Sunnah Terhadap Alquran

Tentang penjelasan Sunnah Rasulullah Saw, terhadap Alquran ada beberapa bentuk, yaitu sebagai berikut:¹¹

- Merinci hukum global, seperti kewajiban salat. Alquran hanya menyatakannya secara global, tanpa menyertakan penjelasan tentang jumlah rakaatnya dan bagaimana *kaifyah*nya. Maka, Rasulullah Saw, menjelaskan hal tersebut dengan sabdanya yang terkenal *"sallu kama ra'aytumuni usalli"* [salatlah kamu sebagaimana kamu melihatku salat] (H.r. Bukhari dan Muslim).
- Menjelaskan maksud hukum mutlak, seperti perintah hukum potong tangan bagi pencuri. Allah dalam Alquran tidak menguraikan secara rinci tentang batas ukuran yang dipotong dan nisab harta yang dicuri yang dikenakan hukuman potong. Maka, Rasulullah Saw, menjelaskan hal tersebut dengan sabdanya *"bahwa tangan yang dipotong itu sampai pergelangan tangan dan nisabnya seperempat dinar"*. (H.r. Bukhari dan Muslim).
- Mengkhususkan hukum-hukum umum, seperti pembagian harta warisan. Allah berfirman yang berbunyi, *"yusikumullahu fi awladikum..."* [Allah mensyariatkan bagi kamu tentang (pembagian harta warisan) bagi anak-anakmu...] (Q.s.4:11). Kata *"awladukum"* [anak-anakmu] dalam ayat di atas masih dalam pengertian umum, yakni seluruh anak. Akan tetapi, apabila anak itu, misalnya, dengan sengaja membunuh ayahnya, maka muncul pertanyaan, apakah si anak masih berhak mendapatkan warisan? Dalam kaitan ini Rasulullah Saw, menjelaskan dengan

¹¹Wahbah Zuhaili, *Ushul ... op.cit.*, hb. 461-2

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

sabdanya, "*la waritsa li qatilin*" [pembunuh tidak mendapatkan warisan] (H.r. Muslim).

Dari uraian di atas terlihat bahwa sunnah mempunyai fungsi yang sangat signifikan dalam memberikan penjelasan terhadap ayat-ayat Alquran sehingga pesan-pesan alquran dapat dimengerti dan amalkan, khususnya dalam menetapkan suatu keputusan hukum. Justru itu sunah dalam konstelasi metodologi pengistinthan hukum menempati posisi kedua setelah Alquran.

C. Ijma' dan Kehujjahannya

1. Pengertian Ijma'

Secara bahasa, ijma berarti: pertama, kesepakatan atau konsensus. Pengertian ini dapat dijumpai dalam Firman Allah Swt, yang berbunyi "*falamma dzababu bibi ajma'u an yaj'aluhu fi ghaibatt al-jubbi ...*" [maka tatkala mereka membawanya dan sepakat memasukkannya ke dasar sumur...] (Q.s.12:15). Kedua, ijma juga berarti "*al-'azmu 'ala as-sya'i*" [ketetapan hati untuk melakukan sesuatu]. Pengertian ini terdapat dalam Firman Allah Swt, yang berbunyi "*... fa ajmi'u amrakum wa syuraka'ukum ...*" [... maka bulatkanlah keputusanmu dan (kumpulkanlah) sekutu-sekutumu...](Q.s.10:71).¹²

Kita melihat bahwa dua definisi di atas memiliki perbedaan. Kalau yang pertama, menekankan pada satu jenis tekad saja, sedangkan yang kedua memerlukan tekad sekelompok orang. Jadi, kedua definisi ini hanya berbeda pada sudut kuantitas orang yang berketetapan hati.

Secara terminologi, ijma' adalah "*ittifaq al-mujtabihin min al-muslimin fi 'usrin min al-'usur ba'da wafat ar-rasulillahi sallallahu 'alaihi wasallama 'ala hukmin syar'iyyin fi waqi'atin*"¹³ [kesepakatan seluruh mujtahid dari kaum muslimin pada suatu masa setelah wafatnya Rasulullah Saw, atas sesuatu hukum syara' dalam suatu kasus]. Inilah definisi yang diperpegang oleh kebanyakan ulama ushul.

¹²Wahbah Zuhaili, *op.cit.*, hh., 489-90

¹³Abdul Wahab Khallaf, *op.cit.*, h. 79

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

2. Syarat-Syarat Ijma'

Dari definisi tersebut, beberapa hal pokok dapat dicatat sebagai rukun ijma', yaitu sebagai berikut:

- a. *Mujtabid* terlibat dalam pembahasan hukum *syara'*
- b. *Mujtabid* yang terlibat dalam pembahasan suatu kasus hukum adalah sekalian mujtahid yang ada pada masa tersebut.
- c. Kesepakatan itu terjadi setelah masing-masing *mujtabid* mengemukakan pandangannya.
- d. Hukum yang disepakati adalah hukum *syara'* yang bersifat aktual dan tidak ada hukumnya secara rinci dalam nas Alquran.
- e. Alquran dan hadis Rasul harus menjadi sandaran hukum ijma'.

Selain rukun ijma' di atas, *usuliyyun* juga menetapkan syarat ijma', yaitu:¹⁴

- a. Yang melakukan *ijma'* adalah mereka yang memenuhi kualifikasi sebagai *mujtabid*.
- b. Kesepakatan itu lahir dari para mujtahid yang bersifat '*adil*' (berpendirian kuat terhadap agamanya).
- c. Para mujtahid yang terlibat adalah yang berusaha menghindarkan diri dari ucapan atau pun perbuatan-perbuatan *bid'ah*.

3. Dasar Keberlakuan Ijma'

Sama halnya dengan sumber lain di awal pembahasan, Alquran dan Sunnah, maka ijma' juga memiliki dasar yuridis syara' yang mendukung otoritasnya sebagai sumber hukum syara'. Hashim Kamali menguraikan hal tersebut dengan panjang. Ia mengatakan sebagai berikut:

"It must be noted at the outset that unlike the Qur'an and Sunnah, ijma' does not directly partake in divine revelation. As a doctrine and proof of Shari'ah, ijma' is basically a rational proof. The theory of ijma' is also clear on the point that it is a binding proof. But it seems that

¹⁴*Ibid*

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

the very nature of this high status that is accorded to ijma' has demanded that only an absolute and universal consensus would qualify although absolute consensus on the rational content of ijma' has often been difficult to obtain. It is only natural and reasonable to accept ijma' as a reality and a valid concept in a relative sense, but factual evidence falls short of establishing the universality of ijma'. The classical definition and the essential requirements of ijma', as laid down by the ulema of usul, are categorical on the point that nothing less than a universal consensus of the scholars of the muslim community as a whole can be regarded as conclusive ijma'. There is thus no room whatsoever for disagreement, or ikhtilaf, within the concept of ijma'. The theory of ijma' is equally unreceptive to the idea of relativity or a preponderance of agreement within its ranks. The notion of a universal ijma' was probably inspired by the ideal of the political unity of the ummah, and its unity in faith and tawhid, rather than total consensus of juridical matters. As evidence will show ijma' on particular issues, especially on matters that are open to ijtihad, is extremely difficult to prove. Thus the gap between the theory and practice of ijma' remains a striking feature of this doctrine. A universal ijma' can only be said to exist, as Shafi'i has observed, on the obligatory duties, that is, the five pillars of the faith, and other such matters on which the Qur'an and the Sunnah are unambiguous and decisive. However, the weakness of such an observation becomes evident when one is reminded that ijma' is redundant in the face of a decisive ruling of the Qur'an or the Sunnah".¹⁵

(Harus dikemukakan sejak awal bahwa berbeda dengan Alquran dan sunnah, ijma tidak secara langsung bersumber dari wahyu. Sebagai doktrin dan dalil syari'ah, ijma' pada dasarnya merupakan dalil rasional. Teori ijma' juga jelas bahwa ia merupakan dalil yang mengikat. Tapi tampaknya status yang sangat tinggi yang diberikan kepada ijma' ini menuntut bahwa hanya konsensus mutlak dan universal sajalah yang memenuhi syarat, sekalipun konsensus mutlak mengenai materi ijma' yang bersifat rasional seringkali sulit terjadi. Adalah wajar dan masuk akal untuk hanya menerima ijma' sebagai realitas dan konsep yang valid dalam pengertian relatif, tetapi bukti

¹⁵ Hashim Kamali, *op.cit.*, h. 80

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

faktual tidak cukup untuk menentukan universalitas ijma'. Definisi klasik dan syarat esensial ijma', sebagaimana ditetapkan oleh usuliyun, adalah sangat jelas bahwa tak kurang dari konsensus universal sarjana-sarjana muslim dapat dianggap sebagai ijma' yang meyakinkan. Oleh karenanya, tidak ada sedikitpun ruang bagi ketidaksepakatan, atau ikhtilaf, mengenai konsep ijma'. Teori ijma' juga tidak mau menerima gagasan relativitas atau meluasnya ketidaksepakatan dalam dirinya. Gagasan tentang ijma' universal agaknya lebih diilhami oleh gagasan tentang kesatuan politis umat serta kesatuan akidah dan ajaran mereka ketimbang konsensus menyeluruh tentang masalah-masalah juridis. Sebagaimana akan terlihat, ijma' soal-soal khusus, terutama yang terbuka bagi ijtihad, sangat sulit terjadi. Oleh karena itu, kesenjangan antara teori dan praktek dalam ijma' tetap menjadi ciri mencolok dari doktrin ini. Ijma' universal hanya dapat dikatakan ada, sebagaimana dikemukakan oleh Imam Syafi'i, dalam soal kewajiban-kewajiban pokok, yakni rukun Islam dan masalah-masalah lain yang disepakati dan didukung oleh Alquran dan sunnah. Namun demikian, kelemahan dari pengamatan itu menjadi menjadi jelas apabila ditetapkan bahwa ijma' adalah berlebih-lebihan di hadapan ketentuan Alquran dan sunnah yang tegas).

Usuliyun berpendapat bahwa apabila rukun ijma' terpenuhi, maka ijma' dapat menjadi hujjah yang qat'i, wajib diamalkan dan tidak boleh mengingkarinya; bahkan orang yang mengingkarinya dianggap kafir. Di samping itu, permasalahan yang telah ditetapkan hukumnya melalui ijma', tidak boleh menjadi pembahasan ulama generasi belakangan, karena hukum yang telah ditetapkan melalui ijma' merupakan hukum syara' yang qat'i dan menempati level ketiga sebagai dalil syara' setelah Alquran dan sunnah.

Adapun alasan mereka adalah sebagai berikut:¹⁶

- a. Firman Allah Swt, yang berbunyi "ya ayyuha al-ladzina amanu ati'ullaha wa ati'u ar-rasula wa uli al-amri minkum ..." [Hai orang yang beriman taatilah Allah dan taatilah Rasul dan ulil amri di

¹⁶ Ibid

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

antara kamu...] (Q.s.4:59).

- b. Sabda Rasulullah Saw, yang berbunyi "ummati la tajtami'u 'ala al-khata'i" [umatku tidak akan melakukan kesepakatan terhadap yang salah] (H.r. Turmuzi).

4. Pembagian Ijma'

Dilihat dari segi terjadinya kesepakatan terhadap hukum syara', *usuliyun* membagi *ijma'* ke dalam dua bentuk, yaitu:¹⁷

- a. *Ijma' sarib (the Explicit Ijma')*, yaitu kesepakatan para mujtahid, baik melalui pendapat maupun perbuatan terhadap hukum masalah tertentu. Kesepakatan itu dikemukakan dalam forum *ijma'* setelah masing-masing mujtahid mengemukakan pendapatnya terhadap masalah yang dibahas. Konsekuensi hukum dari *ijma' sarib* adalah dapat dijadikan *hujjah syar'iyah* yang bersifat *qat'i*. *Ijma'* jenis ini disebut juga dengan *ijma' hakiki*; *ijma'* yang dijadikan sebagai *hujjah syar'iyah* bagi kalangan Jumhur.
- b. *Ijma' sukuti (the Tacit Ijma')*, yaitu sebagian para mujtahid suatu masa menyatakan pendapatnya secara jelas mengenai suatu peristiwa dengan sistem fatwa atau *qada*, sedangkan sebagian lainnya tidak memberikan respons terhadap pendapat tersebut apakah mengenai kesepakatannya atau perbedaannya. *Ijma'* jenis ini disebut juga dengan *ijma' i'tibari* (dianggap sebagai *ijma'*).

Pembahasan tentang kedua *ijma'* di atas, dapat dilihat dari uraian Kamali berikut ini:

"According to the Jumhur ulema, explicit *ijma'* is definitive and binding. Tacit *ijma'* is a presumptive *ijma'* which only creates of probability (*ẓanni*) but does not preclude the possibility of fresh *ijtihad* on the same issue. Since tacit *ijma'* does not imply the definite agreement of all its participants, the ulema have differed over its authority as a proof. The majority of ulema, including al-Shafi'i, have held that it is

¹⁷Wahbah Zuhaili, *op.cit.*, hh. 551-2

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

not a proof and that it does not amount to more than the view of some individual mujtahidun. But the Hanafis have considered tacit *ijma'* to be a proof provided it is established that the mujtahid who has remained silent had known of the opinion of other mujtahidun but then, having had ample time to investigate and to express an opinion, still chose to remain silent".¹⁸

(Menurut Jumhur ulama, *ijma' sarib* bersifat definitif dan mengikat, sementara *ijma' sukuti* bersifat dugaan yang hanya menciptakan kemungkinan (*ẓanni*) tetapi tidak menutup kemungkinan dilakukannya *ijtihad* baru tentang masalah yang sama. Oleh karena *ijma' sukuti* tidak menunjukkan adanya kesepakatan dari seluruh pendukungnya, maka para ulama berbeda pendapat mengenai otoritasnya sebagai dalil. Jumhur ulama, termasuk Imam Syafi'i, berpendapat bahwa, ia bukan merupakan dalil dan tidak diperhitungkan lebih dari sekedar pendapat dari beberapa mujtahid. Tetapi Hanafiyah menganggap *ijma' sukuti* sebagai dalil asalkan *mujtahid* yang tidak memberikan komentar diyakini telah mengetahui pendapat *mujtahid* yang lain, mempunyai waktu yang cukup untuk mengkajinya dan mengungkapkan suatu pendapat, tetapi tetap memilih diam).

Selain pembagian di atas, pembagian *ijma'* juga dapat ditinjau dari para *mujtahid* yang mengadakan *ijma'*. Dalam konteks ini, *ijma'* dibagi kepada beberapa bagian, yaitu sebagai berikut:¹⁹

- a. *Ijma' umat*, sebagaimana pengertiannya di awal pembahasan.
- b. *Ijma' as-Sahabat*, yaitu persesuaian paham, segala ulama sahabat terhadap suatu peristiwa hukum.
- c. *Ijma' abl al-Madinah*, yaitu persesuaian paham ulama-ulama penduduk Madinah terhadap suatu peristiwa hukum. (Diperpegangi oleh Imam Malik)
- d. *Ijma' abl al-Kufah*, yaitu persesuaian paham ulama-ulama penduduk Kufah terhadap suatu peristiwa hukum. (Diperpegangi oleh Imam Abu Hanifah).

¹⁸Hashim Kamali, *op.cit.*, h. 85

¹⁹Lihat lebih lanjut Wahbah Zuhaili, *op.cit.*, hh. 512-22

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

- e. *Ijma' Khulafa ar-Rasyidin*, yaitu persesuaian paham di kalangan khulafa' Rasyidun, Abu Bakar, Umar ibn Khatthab, 'Usman ibn 'Affan, dan 'Ali ibn Abi Talib.
- f. *Ijma' as-Syaikhan*, yaitu persesuaian paham antara Abu Bakar dan Umar dalam suatu hukum. (sebagian imam mujtahid memperpegangnya sebagai dalil hukum).
- g. *Ijma' al-'itrah*, yaitu persesuaian paham di kalangan ulama *ahl al-bait*.

Demikianlah pembahasan dan pembagian *ijma'* di atas. Yang paling penting dipahami bahwa keberadaannya sebagai dalil syara' adalah didasarkan oleh pesan-pesan *nas*, Alquran dan hadis. Otoritasnya sebagai dalil *syara'* menunjukkan bahwa *ijma'* berperan penting sebagai dasar dan sumber hukum atas berbagai peristiwa-peristiwa hukum yang terjadi.

D. Qiyas dan Kehujjahannya

1. Pengertian Qiyas

Secara etimologis, qiyas berarti *taqdir* (ukuran), yakni mengetahui ukuran sesuatu.²⁰ Untuk menangkap pemahaman yang lebih dalam tentang makna etimologis ini, Hashim Kamali mengatakan sebagai berikut:

*"Literally, qiyas means measuring or ascertaining the length, weight, or quality of something, which is why scales are called miqyas. Thus, the Arabic expression, qasat as-taub bi aqṣ-ṣirba' means 'the cloth was measured by the yardstick'. Qiyas also means comparison, with a view to suggesting equality or similarity between two things. Thus the expression Zayd yuqas ila khalid fi 'aqlibi wa nasabibi means that 'Zayd compares with Khalid in intelligence and descent'. Qiyas thus suggests an equality or close similarity between two things, one of which is taken as the criterion for evaluating the other".*²¹

²⁰Wahbah Zuhaili, *op.cit.*, h. 601

²¹Hashim Kamali, *op.cit.*, h. 88

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

Menurut pengertian terminologis, *qiyas* adalah menghubungkan suatu kejadian yang tidak ada *nas*-nya kepada kejadian lain yang ada nasnya, dalam hukum yang telah ditetapkan oleh *nas* karena terdapatnya kesamaan dua kejadian itu dalam *illat* hukumnya. Dari pengertian ini dapat dikatakan bahwa *qiyas* atau analogi adalah menyamakan hukum dari sebuah peristiwa hukum yang telah mendapatkan ketentuan hukum yang pasti kepada peristiwa hukum lain yang belum memperoleh kepastian hukum yang tegas atas dasar terdapatnya kesamaan *illat* (*ratio legis*).

2. Dasar Keberlakuan Qiyas

Terdapat dua golongan dalam menilai keberlakuan qiyas sebagai sumber hukum *syara'*, yakni:²² pertama, menurut jumhur ulama, qiyas adalah *hujjah syar'iyah* atas hukum-hukum mengenai perbuatan manusia (*amaliah*), dan ia menduduki martabat keempat di antara *hujjah-hujjah syar'iyah* dengan pengertian, apabila tidak didapati dalam suatu kejadian itu, hukum menurut *nas* atau *ijma'*, akan tetapi terdapat kesamaan *illat* dengan suatu kejadian yang telah terdapat hukumnya dalam *nas*, maka di-*qiyas*-kanlah kejadian yang pertama itu kepada kejadian yang kedua, jadi diberi hukum menurut hukumnya, dan hukum ini adalah ketetapanannya menurut *syara'*.

Kedua golongan *Nizhamiyah Zhabiriyah* dan sebagai kelompok *Syi'ah*. Mereka berpandangan bahwa *qiyas* bukanlah *hujjah syar'iyah* atas hukum. Kalau kelompok pertama disebut sebagai *mutshbitulqiyas* (yang berpegang pada keberlakuan *qiyas*), maka kelompok terakhir ini dikenal sebagai *nufatulqiyas* (yang berpegang untuk menolak keberlakuan *qiyas*).

Adapun yang menjadi dalil hukum keberlakuan qiyas adalah Firman Allah Swt, dalam surat *an-Nisa'* ayat 59. Pada ayat tersebut ditegaskan bahwa Allah Swt, memerintahkan orang mukmin, jika berlainan pendapat dan bertentangan mengenai sesuatu yang tidak terdapat hukumnya dalam ketentuan Allah Swt, (*Alquran*),

²²Abdul Wahab Khallaf, *op.cit.*, hh. 89

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

dalam ketentuan Rasul (*sunah*), dan bagi *ulil amri* di antara kamu, agar mengembalikannya kepada Allah dan rasul-Nya. Pengertian ini menunjukkan pengertian mengembalikan dengan cara apa saja yang bisa dikatakan mengembalikan kepadanya.

Tidak ragu lagi bahwa menghubungkan kejadian yang tidak ada nasnya (dalam hukumnya) kepada kejadian yang ada nasnya, karena ada kesamaan *illat* hukum *nas*, adalah juga termasuk mengembalikan kejadian yang tidak ada nasnya (dalam hukumnya) kepada Allah Swt, dan Rasul-Nya, karena mengandung pengertian mengikuti hukum Allah Swt dan Rasul-Nya.

Selain itu, terdapat juga hadis Nabi yang berkisah tentang peristiwa Mu'az bin Jabal, bahwa Rasulullah Saw, ketika hendak mengutus Mu'az ke Yaman, beliau bersabda, "bagaimana kamu mengadili perkara apabila dimintakan kepadamu suatu keputusan?". Mu'az menjawab, "saya akan mengadili berdasar Kitabullah, dan sunnah Rasulullah, dan jika tidak saya dapati pada keduanya, maka saya berijtihad dengan pendapat saya, dan saya tidak akan lengah". Maka, Rasulullah menepuk dadan Mu'az seraya bersabda, "Segala puji bagi Allah, yang telah memberi taufik kepada utusan Rasulullah terhadap apa yang diridhai-Nya".

Dari riwayat ini dapat dilihat bahwa Rasulullah telah mengakui dan membenarkan langkah yang ditempuh oleh Mu'az agar melakukan ijtihad apabila tidak mendapat nas yang akan dijadikan keputusan dalam Alquran atau sunnah. *Ijtihad* di sini maksudnya mencurahkan segala kemampuan untuk mengetahui hukum, termasuk *qiyas*. Dengan demikian, *qiyas* dapat dikatakan termasuk dalam kategori *ijtihad*. Pendapat ini juga diperpegangi oleh Imam Syafi'i. Rasionalitas manusia juga membenarkan tindakan *qiyas*. Hal ini terlihat dari paradigma berpikir manusia dalam upayanya menemukan jalan keluar dari peristiwa-peristiwa hukum yang terjadi. Ini harus diakui bahwa kerap kali peristiwa-peristiwa tersebut tidak beriringan secara cepat dengan ketentuan-ketentuan hukumnya. Akibatnya, kebuntuan metode menemukan hukum baru akan berakibat kepada terciptanya kevakuman hukum, dan tentunya hal itu tidak diharapkan terjadi. Maka, melalui *qiyas* upaya menemukan hukum akan berjalan

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

sedemikian rupa. *Qiyas* adalah sumber pembentukan hukum yang dapat berjalan bersamaan dengan peristiwa-peristiwa hukum baru. Lebih dari itu, *qiyas* akan menjadi media pembentukan hukum yang senafas dengan wujud kemaslahatan manusia itu sendiri.

3. Sendi-Sendi Qiyas

Hashim Kamali menyebutkan sendi-sendi *qiyas* dengan istilah *the essential requirements of qiyas*. Menurutnya, ada empat hal pokok yakni:

(1) *The original case, or asl, on which a ruling is given in the text and which analogy seeks to extend to a new case;* (2) *the new case (far'u) on which a ruling is wanting;* (3) *the effective cause (Illah) which is an attribute (wasf) of the asl and is found to be in common between the original and the new case;* (4) *the rule (hukum) governing the original case which to be extend to new case.*²³

Dalam uraian bentuk lain, Wahhab Khallaf menjelaskan sebagai berikut:

Pertama yang dimaksud dengan *al-asl* adalah sesuatu yang ada hukumnya dalam *nas*. Atau disebut juga dengan *maqis 'alaibi* (yang dijadikan ukuran), atau *mahmul 'alaibi* (yang dijadikan pertanggunggaan), atau *musyabbah bibi* (yang dibuat keserupaan). Kedua yang dikatakan *al-far'u* adalah sesuatu yang tidak ada hukumnya dalam *nas*, tetapi terdapat maksud menyamakannya kepada *al-asl* dalam hukumnya. Hal ini disebut juga dengan *al-maqis* (yang diukur), atau *al-mahmul* (yang dibawa), atau *musyabbah* (yang diserupakan).

Ketiga hukum asal, yakni hukum *syara'* yang ada nasnya menurut asal dan dimaksud dengan ini sebagai pangkal hukum bagi cabang (*al-far'u*). Keempat dinamakan dengan *Illat*, yaitu keadaan yang dijadikan dasar oleh hukum asal berdasarkan wujudnya keadaan itu pada cabang, maka disamakanlah cabang itu kepada asal, mengenai hukumnya.

Untuk memudahkan mendapatkan gambaran mengenai cara

²³Hashim Kamali, op.cit., 90

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

kerja qiyas, berikut ini ilustrasi Hashim Kamali dapat mengenalinya dengan baik.

To illustrate these, we might adduce the example of the Qur'an (al-Maidah, 5:90), which explicitly forbids wine drinking. If this prohibition is to be extended by analogy to narcotic drugs, the four pillars of analogy in this example would be:

Asl far'u illah hukum Wine drinking taking drugsthe intoxicating effect prohibition Each of the four essentials (arkan) of analogy must, in turn, qualify a number of other conditions which are all designed to ensure propriety and accuracy in the application of qiyas.²⁴

4. Macam-Macam Qiyas

Dalam hal pembagian jenis *qiyas*, ada dua hal yang perlu untuk diperhatikan, yaitu dari segi kekuatan *'illat* yang terdapat pada *furu'* dan kekuatan *'illat* yang terdapat pada asal. Dari sisi ini *qiyas* terbagi ke dalam tiga jenis, yaitu:²⁵

- a. *Qiyas awlawi*; yaitu yang berlakunya hukum pada *furu'* lebih kuat dari pemberlakuan hukum pada asal. Sebagai contoh: mengqiyaskan haramnya memukul Ibu Bapa di-*qiyas*-kan dengan perkataan "ah" kepada Ibu Bapa dengan *'illat* menyakiti. (Q. 17:23).
- b. *Qiyas musawi*; yaitu *qiyas* yang berlakunya hukum pada *furu'* sama keadaanya dengan berlakunya hukum asal karena kekuatan *'illat*-nya sama. Misalnya, mengqiyaskan membakar harta anak yatim kepada memakannya secara zalim dalam penetapan hukum haramnya. (Q. 4:2).
- c. *Qiyas adhan*; yaitu *qiyas* yang berlakunya hukum pada *furu'* lebih lemah dibandingkan dengan berlakunya hukum pada asal. Contoh meng-*qiyas*-kan buah kedelai dengan gandum dalam menetapkan berlakunya riba bila ditukarkan dengan barang sejenis. *'Illat* pada kedelai lebih lemah dari pada *'illat* pada buah

²⁴Ibid., h. 95

²⁵Wahbah Zuhaili, *op.cit.*, hh. 702-3

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

gandum.

Sedangkan pembagian *qiyas* dari segi kejelasan *'illat*-nya dapat di bagi ke dalam dua jenis:²⁶

- a. *Qiyas jali*, yaitu; *qiyas* yang ditetapkan *'illat*-nya dalam nas bersamaan dengan penetapan hukum asal. Misalnya, *qiyas* memukul Ibu Bapa kepada ucapan "ah" dengan *'illat* untuk tidak menyakiti mereka, yang dalam Alquran sebenarnya adalah disuruh untuk senantiasa berbuat baik kepada mereka.
- b. *Qiyas kebafi*, yaitu; *qiyas* yang *'illat*-nya tidak disebutkan dalam nas, hanya saja ditetapkan dari hukum asal yang memungkinkan kedudukan *'illat*-nya bersifat *zhanni*. Misalnya, mengqiyaskan tindak pembunuhan sengaja dengan menggunakan benda tumpul kepada pembunuhan dengan menggunakan benda tajam dalam hukum *qisas* dengan *'illat* adanya unsure ke-sengajaan.

5. Syarat-Syarat Qiyas

Para ulama berbeda pendapat tentang persyaratan *qiyas*. Namun demikian, secara garis besar persyaratan *qiyas* meliputi adanya *maqis 'alaih*, *maqis*, hukum asal, dan adanya *'illat*.

Adapun yang dimaksud dengan *maqis 'alaih* adalah tempat meng-*qiyas*-kan sesuatu yang baru kepada sesuatu yang sudah ada ketentuannya dalam *nas*. Sedangkan yang dimaksud dengan *maqis* yaitu adanya sesuatu yang akan disamakan hukumnya dengan hukum yang asal dari *nas*. Adapun beberapa ketentuan yang harus terdapat dalam *maqis* antara lain bahwa *'illat* yang terdapat pada *furu'* memiliki kesamaan dengan *'illat* yang terdapat pada hukum asal. Dasar kesamaan ini adalah bahwa *qiyas* itu pada hakikatnya merentangkan hukum yang ada pada asal kepada *furu'* dengan perantaraannya adanya *'illat* pada hukum asal. Jika *'illat* dalam hukum asal tidak terdapat pada *furu'* maka usaha perentangan hukum tersebut tidak dapat dilaksanakan. Disamping itu hukum pada *furu'* tidak menyalahi dalil

²⁶Ibid., hh. 702-3

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

yang *qath'i*, maksudnya harus tidak terdapat dalil *qath'i* yang isinya berlawanan dengan *furu'*.

Hukum asal terhadap sesuatu yang menjadi rujukan *qiyas* harus ditetapkan hukumnya berdasarkan nas, dan hukum itu pula yang akan diberlakukan pada *furu'*. Adapun syarat hukum asal itu dapat direntangkan kepada *furu'* dengan melalui *qiyas* adalah: bahwa hukum asal tersebut adalah berasal dari hukum syara', bukan ketentuan hukum yang berasal dari pendapat para ulama *mujtahid*, hukum yang masih tetap berlaku, bukan hukum yang telah di-*nasakh*-kan. Disamping itu bahwa hukum asal tersebut secara langsung tidak menjangkau kepada *furu'*, sebab jika hukum asal tersebut menjangkau kepada *furu'* maka tidak perlu lagi melakukan *qiyas*.

Di samping itu, unsur lain yang terpenting dalam melakukan *qiyas* adalah *'illat*, sebab dengan adanya *'illat* tersebutlah yang menentukan adanya *qiyas*. Para ulama berbeda pendapat ketika merumuskan hakikat *'illat* ketika melihat hubungannya dengan hukum, antara lain adalah pendapat:

- a. Ulama Mu'tazilah yang mengatakan bahwa *'illat* itu adalah sesuatu yang dengan sendirinya mempengaruhi terhadap hukum yang didasarkan kepada pandangan bahwa hukum itu mengikuti *maslahat* dan *mafsadat*. Bila ada unsur *maslahat* maka ada keharusan untuk berbuat, dan sebaliknya jika ada unsur *mafsadat* maka ada keharusan untuk menghindarinya, walaupun *nas* dalam bentuk wayhu belum diturunkan.
- b. Ulama Hanafiyah berpendapat bahwa *'illat* itu memang pemberi tahu akan adanya hukum, namun yang menetapkan hukum adalah *nas* itu sendiri, bukan *'illat*, sebab *nas* itu lah yang menimbulkan hukum.
- c. Al Amidi berpendapat bahwa *'illat* itu adalah pendorong terhadap hukum. Maksudnya *'illat* itu mengandung hikmah yang pantas menjadi tujuan bagi pembuat hukum dalam menetapkan suatu keputusan hukum. Inilah barangkali apa yang dikatakan oleh Imam Syafi'i bahwa berlakunya hukum asal adalah karena adanya *'illat*, artinya *'illat* lah yang mendorong

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

atas adanya hukum.²⁷

6. Pendapat Ulama Terhadap Penggunaan Qiyas

Walaupun sebagian besar ulama *ushul* telah menetapkan bahwa landasan teoritis *qiyas* sebagai salah satu metode untuk menetapkan hukum sebagaimana disebutkan dalam surah an-Nisa' ayat 59, namun dikalangan sebahagian ulama masih terdapat perbedaan pandangan tentang kehujjahan *qiyas* sebagai salah satu sumber hukum. Hal ini barangkali dikarenakan bahwa surah an-Nisa' ayat 59 tersebut tidak menyebutkan kata-kata *qiyas* secara jelas. Sebaliknya hanya menggunakan kata "*rud*" dalam bentuk *'amr* yang artinya kembalikanlah!, yaitu jika terdapat pertentangan dalam suatu persoalan maka kembalikan persoalan tersebut kepada Allah dan Rasul-Nya. Para ulama yang berpegang kepada *qiyas* mereka memahami bahwa mengembalikan persoalan itu kepada Allah dan Rasul-Nya dengan makna menganalogikan persoalan yang dipertentangkan itu kepada ketentuan hukum yang telah ada dalam Alqur'an dan Sunnah.

Untuk lebih jelas tentang penerimaan ulama terhadap penggunaan *qiyas* sebagai salah satu sumber hukum, Muhammad Abu Zahrah telah membaginya ke dalam tiga kelompok, yaitu:

- a. Kelompok Jumhur Ulama yang menjadikan *qiyas* sebagai salah satu dalil hukum *syara'*. Mereka menggunakan *qiyas* dalam persoalan-persoalan yang tidak terdapat hukumnya dalam Alqur'an, Sunnah dan *ijma'* ulama. Namun demikian dalam penggunaan *qiyas* mereka tidak melakukannya secara berlebihan dan melampaui batas kewajaran.
- b. Kelompok ulama Zhahiriyah dan Syi'ah Imamiyah menolak penggunaan *qiyas* sebagai salah satu sumber hukum *syara'* secara mutlak. Mereka juga menolak penemuan *'illat* atas satu

²⁷Saifuddin Muhammad al-Amidi, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), h. 84

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

hukum dan berpendapat bahwa tidak ada perlunya mengetahui tujuan ditetapkannya suatu hukum *syara'* oleh Allah Swt.

- c. Kelompok ulama yang menggunakan *qiyas* secara luas dan mudah. Disamping itu mereka juga menggabungkan dua masalah yang tidak terlihat ada kesamaan '*illat*-nya, dan terlebih lagi terkadang mereka memberikan kekuatan yang lebih tinggi terhadap pelaksanaan *qiyas* sehingga dapat membatasi keumuman sebagian ayat-ayat Alqur'an dan keumuman Sunnah.

Dari ketiga pendapat ulama terhadap *qiyas* di atas dapat terlihat bahwa ada kelompok yang menggunakan *qiyas* dan ada kelompok yang menolak *qiyas*. Kelompok ulama yang menggunakan *qiyas* beralasan dengan ayat-ayat Alqur'an, Sunnah, *ijma'* ulama dan dalil '*uqli*, yang memberikan "perintah" maupun "arahan" untuk menggunakan kemampuan intelektualitas dalam membanding dan mencari ketetapan suatu hukum berdasarkan kesamaan alasan dan tujuan filosofis dari ketetapan hukum yang telah ada. Sedangkan kelompok ulama yang menolak *qiyas* mengatakan bahwa agama Allah (ketentuan-ketentuan hukum Allah) tidak dapat dicapai melalui kemampuan akal dan kapasitas akademik manusia. Sedangkan Sunnah itu sendiri jika di-*qiyas*-kan akan merusak agama.

Suatu pertanyaan akan muncul terhadap kalangan ulama yang menolak *qiyas*; bagaimanakah metode penggalian hukum yang mereka lakukan ketika menetapkan suatu ketentuan hukum dari persoalan yang baru dimana Jumhur ulama menggunakan metode *qiyas*? Sebagai pengganti *qiyas*, mereka yang menolak *qiyas* menggunakan metode "kaedah keumuman *lafaz nas*". Misalnya; ketika Jumhur ulama menetapkan bahwa memukul Ibu Bapa termasuk perbuatan yang diharamkan. Keharaman ini diqiyaskan kepada larangan perkataan "ah" kepada keduanya. Kesamaan hukum terhadap kedua larangan tersebut adalah dengan jalan *qiyas* yang mana kedua larangan itu mempunyai '*illat* yang sama yaitu: menyakiti Ibu Bapa, baik *physical* maupun *psychological*. Dalam konteks ini, ulama yang menolak *qiyas* tetap juga mengatakan haram, tetapi dalil yang mereka gunakan adalah lafaz umum perintah Allah untuk berbuat baik kepada Ibu Bapa yang ada dalam beberapa ayat Alqur'an, dan Hadist Nabi

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

Muhammad Saw. Jadi larangan memukul kedua Ibu Bapa bukanlah karena ada larangan mengatakan "ah", akan tetapi karena adanya perintah berbuat baik kepada Ibu Bapa yang merupakan suatu kewajiban. Sedangkan berbuat jahat, termasuk memukul keduanya, adalah perbuatan yang diharangkam oleh Allah Swt. (*Wallahu 'alamu bi al-shawaf*).

DAFTAR PUSTAKA

Abdul Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Usul al-fiqh* (Kairo: Dar at-Tauzi' wa an-Nasyar al-Islamiyah, 1993)

Abdul Wahab Khalaf, *Ilm Usul al-Fiqh* (Indonesia: al-Majlis al-A'la al-Indunisiyyi li ad-Da'wah al-Islamiyah, 1972)

Abu 'Ainain Badran, *Usul al-Fiqh al-Islamiy*, (Aleksandria: Mu'assasah Syahab al-Jami'ah, 1984)

Abu Hamid al-Gazali, *al-Mustasfa fi 'Ilm al-Usul Juz I* (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1993)

Abu Ishaq asy-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul asy-Syari'ah* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.)

Abu Ishaq Ibrahim Ibn 'Ali asy-Syirazi, *al-Luma' fi Usul al-fiqh* (Kairo: Matba'ah as-Sa'adah, 1908)

Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabiy, 1958)

Ahmad Djazuli dan Nurol Aen, *Ushul Fiqh; Metodologi Hukum Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000)

Al-Imam al-Harmain Abi Ma'ali 'Abd al-Malik bin 'Abdullah bin Yusuf al-Juwainiy, *al-Burhan fi Usul al-fiqh* (Kairo: Dar al-Ansar, 1990)

Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh, Jilid I* (Jakarta: Logos, 1997)

Fakhruddin Muhammad bin 'Umar bin al-Husain ar-Razi, *al-Mahsul fi 'Ilm Usul al-Fiqh, Juz I* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988)

Fazlur Rahman, *Islamic Methodology In History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965)

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

John Makdisi and Marianne Makdisi, *Islamic Law Bibliography; Revised and Updated List of Secondary Sources*, dalam Law Library Journal, 1995.

Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964)

-----, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950)

Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy; A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1977)

Khudari Beik, *Usul al-Fiqh* (Kairo: Matba'ah al-Istiqamah, 1938)

Mohammad Muslehuddin, *Islamic Jurisprudence And The Rule of Necessity And Need* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1975)

Muhammad bin 'Ali bin Muhammad asy-Syaukaniy, *Iryad al-Fuhul Ila Tabqiq al-Haqq min 'Ilm al-Usul* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.)

Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *ar-Risalah, Cet. I*, (Mesir: Maktabah 'Isa al-Babi al-Halabiy, t. t.)

Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers Sdn. Bhd. 1998)

Mustafa Said al-Khin, *Asar al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-Usuliyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha* (Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1982)

N. J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964)

-----, *Conflicts and Tensions In Islamic Jurisprudence* (Chicago: University of Chicago Press, 1969)

Nasroen Haroen, *Ushul Fiqh, Jilid I* (Jakarta: Logos, 1997)

Sadr asy-Syari'ah, *Tanqih al-Usul, Maktabah al-Mukarramah* (Mesir, t.tp., t.t.)

Saifuddin Muhammad al-Amidi, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1983)

Syamsu ad-Din asy-Syarakhsi, *Usul asy-Syarakhsi* (Kairo: Matba'ah Dar al-Kitab al-'Arabiy, 1372 H.)

Tajuddin 'Abd al-Wahhab as-Saubki, *Jami' al-Juwaini* (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabiy, 1937)

Thomas Patrick Hughes, *A Dictionary of Islam* (Lahore: The Book House, 1982)

Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories; An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977)

Wahbah az-Zuhaili, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr al-'Asir, 1995)

-----, *Usul al-Fiqh al-Islamiy, Juz I & II* (Beirut: Dar al-Fikr al-'Asir, 1986)

Zakariya Barriy, *Usul al-Fiqh al-Islamiy* (Kairo: Dar an-Nahdah al-'Arabiyah, 1982)

Zakariya Ibn Muhammad Zain ad-Din al-Ansari, *Gayat al-Wusul; Syarh Lubb al-Usul* (Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabiy, 1941)

Zakiyuddin Sya'ban, *Usul al-Fiqh al-Islamiy* (Mesir: Dar at-Ta'lif, 1961)

BIODATA PENULIS

Drs. Ansari, MA, lahir di Kabupaten Langkat pada tanggal 24 Juni tahun 1966. Menyelesaikan pendidikan S1 di Fakultas Syari'ah IAIN Sumatera Utara, Medan, pada tahun 1992, dan Program S2 di Leiden University, Belanda, pada tahun 1998.

Kini penulis mengabdikan pada almamater sebagai tenaga edukatif pada Mata Kuliah Ushul Fiqh. Pernah menjabat sebagai Kasubbag Akademik pada PPS IAIN-SU, Kepala Laboratorium Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum, Pembantu Dekan III pada Fakultas Syari'ah IAIN Sumatera Utara.

Disamping bertugas di fakultas Syari'ah, Penulis juga aktif dalam kegiatan-kegiatan dakwah dan kemasyarakatan, dan aktif dalam Forum Komunikasi Umat Beragama Sumatera Utara. Penulis juga menjabat sebagai Ketua *Centre For Empowering Human Resources Medan North Sumatra*. Sekarang penulis juga menjadi pelaku penggerak ekonomi keummatan dan peningkatan intelektualitas masyarakat dengan mendirikan Slokantara Groups yang menaungi BMT Slokantara dan Slokantara Institut di Medan.

Riwayat Profesi

2002 sampai sekarang : Direktur Center for Empowering Human Resources, North Sumatra

2002 sampai sekarang : Anggota Forum Komunikasi Umat Beragama Sumatera Utara

2004 – 2009 : Pembantu Dekan III Fakultas Syariah IAIN Sumatera Utara.

2005 sampai sekarang : Anggota Komisi Hak Azasi Manusia Pemerintahan Sumatera Utara

2005 sampai sekarang : Ketua PUSKOHAM FS IAIN-SU

2005 sampai sekarang : Anggota Komisi Perancang UU Anti

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

Phornography Sumatra Utara.

2008 sampai sekarang : Pendiri dan Direktur Slokantara Groups

Academic Writing

- Metode Ijtihad Menurut Prof. DR. Fazlurrahman (Thesis S1).
- Concept of Mission In Christianity and Islam: The Role of HKBP and Al-Washliyah Spread the Mission in North Sumatera (Thesis S2).
- Conversion to Islam: A Case Study in The Netherlands (Jurnal Analytica Islamica PPS IAIN-SU).
- The Chief Judges of The Four Mazhabs in Cairo (Early 16th Century): Fatwa on the Permissibility to Live Under The Christian Rule in Spain (Jurnal Analytica Islamica).
- Perceraian Taklik dan Implikasinya Terhadap Bubarnya Suatu Rumah Tangga (Seminar in Medan)
- Sebab Dan Etika Ikhtilaf di Kalangan Fuqaha (Jurnal Analytica Islamica PPS IAIN-SU)
- Sekilas Tentang Perbedaan Antara Syariat dan Fiqh (Seminar in Medan)
- Kelahiran Ilmu Ushul Fiqh Sebagai Salah satu Cabang Ilmu-Ilmu Syari'ah: Suatu Tinjauan Umum Tentang Peranan Imam Syafii (seminar in Medan).
- Kolonialisme dan Kristenisasi di Indonesia: Study Terhadap Peran Al-Washliyah Dalam Menghadapi Arus Kristenisasi di Sumatera Utara 1930-1935 (Jurnal Medan Agama Puslit IAIN-SU).
- Ijtihad Dan Pembaharuan Dalam Hukum Islam (Seminar in Medan).
- Konsep Pemuda Dalam Islam: Suatu Tinjauan Tentang Peran Pemuda Dalam Pembangunan (Seminar in Medan).
- Menulis beberapa entry pada Ensiklopedi Kerukunan Umat Beragama diterbitkan oleh LPKUB Indonesia-Medan).
- Mission in Christianity and Islam: A Re-understanding Concept. (Jurnal Miqat IAIN-SU)
- "Kerukunan Hidup Umat Beragama Dalam Perspektif Islam"

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

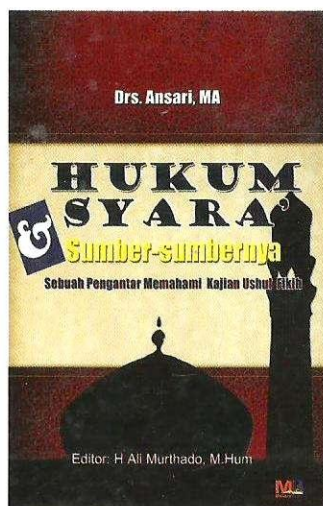
in Karya Pilihan Buku Kerukunan Umat Beragama diterbitkan oleh LPKUB Indonesia-Medan.

- Tipe Ideal Negara Indonesia: Bukan Negara Agama dan Bukan Negara Sekuler: Suatu Tinjauan Sejarah (Jurnal Ushuluddin IAIN-SU)
- Masalah Mursalah Sebagai Sumber Hukum (Telaah Antisipatif Terhadap Perubahan Sosial Masyarakat) (Jurnal Istishlah FS IAIN-SU)
- Peranan Imam Syafi'i Dalam Membidani Kelahiran Ushul Fiqh: Tinjauan Historis (Jurnal Istishlah FS IAIN-SU)
- The Role of HKBP and Al-Washliyah Spread The Mission In North Sumatra (dalam An Anthology Of Islamic Studies diterbitkan oleh FS IAIN-SU)
- Perspektif Kerukunan Hidup Beragama Menurut Islam (dalam Buku Konsep Kerukunan Hidup Umat Beragama)
- Kembali Kepada Fitrah Sebagai Kemenangan Sejati Manusia (Buku Khutbah Idul Fitri 2004 diterbitkan oleh PPM IAIN-SU)
- Menulis Beberapa Entry: Qori, Sekolah Minggu, Sinode, Suster, Tamu, dan Turnee (dalam Ensiklopedi Kerukunan Jilid III LPKUB Indonesia-Medan)
- The Harmonious Life Among Religious Adherents in Indonesia: An Experience of North Sumatra (Seminar di Melbourne University) 16 Mei 2005
- Kolonialisme dan Kritisasi di Indonesia: Dua Sisi Mata Uang Yang Tak Terpisahkan (Suatu Tinjauan Sejarah) (Penelitian 2006) dan Diterbitkan dalam Mimbar Jurnal UIN Jakarta.
- Peran Organisasi Keagamaan Terhadap Dinamika Kerukunan Umat Beragama di Kota Medan (Studi Peran al-Jam'iyatul Washliyah dan Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia (PGI) Wilayah Sumatera Utara) (penelitian 2006)
- Pola dan Kecenderungan Berzakat Masyarakat Elit di Kota Medan: Studi Kasus Komplek Perumahan Taman Setia Budi, Menteng Indah dan Johor Permai (Penelitian 2008)

Hukum Syara' & Sumber-sumbernya

Personal contact:

Phone : (061) 6615683 – 6622925.
Fax (061) 6615683 (Office)
Mobile phone : 081361044035
Email : centehr@yahoo.com
Address : Jalan. Adinegoro No. 7 Medan,
Sumatera Utara



Usul al-fiqh adalah dasar yang dijadikan pijakan oleh ilmu *fiqh*. Adapun orang yang menguasai disiplin ini kerap disebut dengan ulama *usul* (*usuliy/usuliyun*). Muhammad Zahrah sebagaimana mengutip pandangan Ibnu Humam dalam kitabnya *at-Tahrir* memberikan definisi *usul al-fiqh* sebagai pengertian tentang kaidah-kaidah yang dijadikan sarana (alat) untuk menggali hukum-hukum *fiqh*. Atau dengan kata lain, *usul al-fiqh* adalah kaidah-kaidah yang menjelaskan tentang cara (metode) pengambilan (penggalan) hukum-hukum yang berkaitan dengan perbuatan manusia dari dalil-dalil syara'.

Buku karya Drs. Ansari, MA mencoba memfokuskan materinya tentang permasalahan hukum syara' baik yang berkenaan dengan pengertian, pembagiannya, seperti hukum taklifi dan hukum wadh'i, maupun tentang otoritas, rukun dan legal capacity hukum syara'. Di samping itu, juga merupakan materi pokok lainnya adalah penjelasan tentang sumber-sumber hukum syara' baik al-Qur'an, Sunnah, Ijma' maupun Qiyas, yang masing-masing bahagian membericarakan tentang landasan teoritis, pembagian dan disertai pandangan Ulama Ushul Fiqh.

MB
Menara Buku

Penerbit **MenaraBuku**

Jalan Bangka 2 Di B/Dw. 3 No. 26

ISBN: 978-602-99676-2-3

